PRĄD

MIESIĘCZNIK ZWIĄZKU POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ ODRODZENIE

TOM 20 STYCZEŃ 1931 ROK 18

SPIS RZECZY.

LUBLIN :: :: :: UNIWERSYTET

Wszystkich naszych Prenumeratorów i Czytelników gorąco prosimy o poparcie naszego pisma i tem samem idei, którym służymy, przez poczynienie skutecznych kroków, aby Prąd zaprenumerowały bibljoteki szkolne, gimnazjalne, profesorskie, miejskie, publiczne i prywatne, parafjalne, bibljoteki przy urzędach i biurach, czytelnie i wypożyczalnie czasopism i t. d. oraz ci, dla których nasze pismo jest przeznaczone. Jest to jeden ze sposobów apostolstwa w dziedzinie kulturalnej.

Tej samej gorliwości polecamy inne katolickie pisma, zarówno miesięczniki, jak tygodniki.

Adres: PRĄD, LUBLIN — UNIWERSYTET.

P. K. O. Miesięcznik Prąd Nr. 4380.

Prenumerata w kraju: rocznie zł. 18, półrocznie zł. 9, kwartalnie zł. 4.50, zagranicą: rocznie zł. 22, półrocznie zł. 11.

Pojedyńczy zeszyt kosztuje 2 zł.

Administracja Prądu uprzejmie prosi prenumeratorów, którzy go nie kolekcjonują, o łaskawe nadesłanie zeszytu styczniowego, lutowego, marcowego i kwietniowego z roku 1930. Za każdy zeszyt chętnie zapłaci 2 zł.

KSIĄŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI.

O. M. Wicenty Bernadot, Św. Katarzyna Sieneńska. Jej życie, dzieła i nauka. Lwów, Bibljoteka Religijna. s. 161.

Ks. M. Rękas, Kartoteka parafjalna. Tamże s. 16.

Ministrantura. Wydanie drugie. Tamże s. 16.

Ks. Wład. Muchowicz, Przenajświętsza Ofiara. 25 Kazań o Mszy św. Tamże s. 294.

Ks. Józef Könn, Na drogach pańskich. Wiązanka myśli ascetycznych dla świata współczesnego na tle życia św. Alojzego Gonzagi. Przeł. Ks. Dr. J. Babicz. Tamże s. 339.

Ks. Dr. Z. Kozubski, Problem potomstwa. Studjum etyczne. Dom prasy katolickiej. s. 103.

Sprawozdanie z działalności Sodalicji marjańskiej akademików w Krakowie za r. 1929/30. Kraków. s. 32.

Z zagadnień pedagogicznych, VII: O pracy. Kraków. s. 205 — 229. W przedpłacie zł. 6, adres: Rodzicielski związek modlitw. Kraków, Franciszkańska 4.

Na powitanie. Jednodniówka z okazji ingresu do Radomia J. E. Ks. W. Jasińskiego, Biskupa Sandomierskiego, przez Koło radomskie Związku Pol. Intel. Katol. s. 16.

O. B. Prawdota, O liturgji dominikańskiej. Lwów. Wydawnictwo oo. Dominikanów. s. 54.

Kalendarz Jasnogórski na r. 1931. Nakładem „Niedzieli" w Częstochowie.

PRĄD

MIESIĘCZNIK ZWIĄZKU POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ ODRODZENIE

TOM 20 :: :: :: 1931 :: :: :: ROK 18



17

STYCZEŃ — CZERWIEC

LUBLIN :: :: :: UNIWERSYTET



DRUKARNIA PAŃSTWOWA W LUBLINIE

X. A. SZYMAŃSKI
Lublin

Kościół a kapitalizm.

Z powodu dzieła J. E. X. Bpa Kubiny „Akcja Katolicka a Akcja Społeczna".

W zeszycie *Prądu* za lipiec i sierpień ub. r. zwróciliśmy uwagę naszych czytelników na doniosły List Pasterski J. E. X. Biskupa Teodora Kubiny.

Dostojny Autor uzupełnił ten swój List wstępem oraz rozdziałem o „najważniejszych postulatach chrześcijańskiej etyki gospodarczej i społecznej" i wydał w postaci książki p. t. *Akcja Katolicka i Akcja Społeczna.*[1]

Niewielkich rozmiarów dziełko to jest tak doniosłem zjawiskiem w naszej literaturze katolickiej, że jeszcze raz do niego powracamy, aby zachęcić uczonych i działaczy do przemyślenia go, a nawet, aby wywołać wymianę myśli, co niezawodnie odpowie zamiarom Dostojnego Autora.

* * *

Punktem wyjścia dla rozważań Dostojnego Autora jest stwierdzenie faktu, że współczesny kapitalizm przechodzi głęboki kryzys. Powstaje tedy pytanie, czy ten kryzys jest chwilowy i przejściowy, czy też zasadniczy, tak iż kapitalizm nie ostoi się w dotychczasowej postaci. Skoro kryzys dotyczy samej istoty ustroju — takiego zdania jest Autor — wtedy narzuca się dalsze pytanie: jakie są zadania Kościoła wobec tego kryzysu? Autor obawia się, by katolicy przez niezrozumienie tego, co się dzieje, i przez bezczynność nie przeoczyli chwili tworzenia się nowego ustroju, któryby wtedy był pozbawiony ducha chrześcijańskiego.

---

[1] Poznań, Ks. św. Wojciecha s. 96

* * *

W każdym ustroju gospodarczym, nawet najlepszym, są niedoskonałości i niesprawiedliwości. Są jednak ustroje, w których u podstaw leży zbyt wiele zła, w których nie walczy się należycie z niesprawiedliwością społeczną, które nie osiągają celu, t. j. tego, aby ogół ludności żył w takich warunkach, jakich wymaga praktyka cnotliwego życia. Takie gospodarstwo nie może być zdrowe, a zatem i chrześcijańskie.

„Nędza społeczna, pisze X. Biskup Kubina, i niesprawiedliwość społeczna stały się w dzisiejszych czasach tak ogromne, chaos gospodarczy rozrósł się do takich rozmiarów...” (s. 7).

Pełne grozy i tragizmu są słowa Pasterza, który był proboszczem w Berlinie i Katowicach a jest Biskupem w Częstochowie — same te nazwy miast są symbolem środowisk: „Robotnicy zostali jakby wyobcowani ze społeczeństwa. Nigdzie nie mają oparcia dla życia swego. Nie mają oparcia na własności, bo jej nie posiadają. Nie mają oparcia na warsztacie pracy, bo nie mają żadnego prawa do niego. Nie mogą się opierać nawet na jedynej własności swojej, na pracy, bo praca nie zapewnia im należytego utrzymania, jest dziś czynnikiem więcej niepewnym, niż kiedykolwiek. Nie mogą się opierać na rodzinie, bo nowoczesna praca wyrywa ich z rodziny, rozbija rodzinę, nadto mieszkanie robotnicze naogół jest tego rodzaju, że nie może w niem rozwinąć się zdrowe życie rodzinne. Nie mogą nawet życia swego oprzeć na nadziei lepszego jutra, bo dzisiejsze warunki gospodarcze i społeczne, wśród których żyją, nie pozwalają im żywić nadziei poprawy swego bytu, podniesienia siebie i swej rodziny na wyższy stopień życia. Liczne tysiące robotników zostały nawet oderwane od Ojczyzny, zmuszone do opuszczenia jej przez troskę o chleb, innym grozi ten sam los. Nie dziw, że rozluźnił się także ich stosunek do kraju, który im nie może zapewnić chleba. Ale i poza krajem jest im trudno znaleźć oparcie życiowe, bo coraz więcej inne kraje zamykają granice przed nimi. Stąd tłumaczy się ich nienawiść do ludzkości wogóle. Rozluźnił się nareszcie także ich związek z Kościołem. Nadmierna bowiem bieda odciąga człowieka od Boga

i religji, podobnie jak odciąga go nadmierne bogactwo. Zbyt wielka troska o byt tak pochłania człowieka, że łatwo zamiera w nim wyższe religijne życie" (s. 70, por. też 60).

Wniosek?

„Tak porządek społeczny, który małej stosunkowo części ludzkości pozwala na opływanie we wszystkie dobra, na życie ponad stan, na bezmyślne trwonienie własności, gdy większa część ludzkości mimo wytężonej pracy musi żyć w warunkach niegodnych człowieka, — nie odpowiada woli Bożej, nie odpowiada najwyższemu celowi, dlą którego Bóg pozwolił na powstanie własności prywatnej" (s. 56).

*
* *

Gospodarstwo kapitalistyczne przechodzi głęboki kryzys, który się wyraża między innemi w wywłaszczeniu drobnych i średnich właścicieli z majątku i oszczędności przez inflacje i krachy, w olbrzymiem bezrobociu przedewszystkiem w krajach najbardziej bogatych i przemysłowych, w dosłownem niszczeniu towarów i produktów spożywczych przez spalenie lub wrzucenie do morza wskutek ich nadmiaru, choć wielkie masy ludności głodują, w braku mieszkań i w ich ciasnocie, tak iż w mieszkaniu niema miejsca na dziecko i t. d.

Dostojny Autor rozpatruje głębsze przyczyny obu zjawisk, t. j. upośledzenia zarobników i kryzysu gospodarczego.

Jakie są te przyczyny?

Nieszczęścia i klęski ekonomiczne nie tkwią w czynnikach, które zależą od Boga. Bogactwa przyrody są niewyczerpalne, ludzi chętnych do pracy nie brakuje. Przyczyna zła tkwi więc w samych ludziach. Bóg oddał człowiekowi ziemię pod panowanie. „Od człowieka więc zależy z woli Bożej porządek na ziemi" (s. 19). P. Bóg jednak wskazał człowiekowi drogi, któremi ma iść, w postaci prawa przyrodzonego i objawionego. Tymczasem współczesny człowiek powiedział sobie, że religja i etyka nie powinny mieć wpływu na życie gospodarcze i dlatego zeszedł na manowce. Jedni brną coraz dalej po błędnej drodze, inni szu-

kają ratunku w rewolucji politycznej i gospodarczej, gdy ratunek jest tylko jeden: wejść na drogi wskazane przez prawo przyrodzone i objawione. Niech katolicy nie zaniedbają swego obowiązku, jak to się stało po upadku gospodarstwa średniowiecznego, gdy, skoro nie było skutecznego ich udziału w pracy, wytwarzający się „ustrój kapitalistyczny został opanowany przez ducha niechrześcijańskiego" (s. 23).

Jakiemi są te wskazówki, które P. Bóg dał człowiekowi w postaci prawa przyrodzonego i objawionego, aby się niemi kierował w życiu gospodarczem i społecznem?

1. P. Bóg jest panem życia gospodarczego i społecznego, jest jedynym panem wszystkich dóbr. „Bóg jest panem tak przemysłu, jak rolnictwa i handlu. Nie można Go więc usunąć z życia gospodarczego i społecznego, nie można zaprowadzić ustroju gospodarczego i społecznego, któryby nie uwzględniał Jego praw, nie stosował się do celów, dla których On stworzył ziemię, to właściwe jedyne źródło dóbr i sił gospodarczych" (s. 36). Tymczasem kapitalizm pominął i zlekceważył te prawa, na miejsce Boga postawiwszy człowieka albo raczej jakiś tam sobie wystarczający mechanizm gospodarczy. W podobny sposób postępuje socjalizm, który jest ateistyczny, nietylko faktycznie, jak przeważnie kapitalizm, ale pozytywnie, jest wprost antyreligijny, materjalistyczny.

2. Ziemię i wszystkie dobra przyrodzone P. Bóg przeznaczył dla ludzi, by im służyły dla ich dobra doczesnego i wiecznego.

„Z tej prawdy wynika może najważniejsza zasada etyki chrześcijańskiej dla życia gospodarczego i społecznego, a mianowicie: celem życia gospodarczego i społecznego jest i powinien być człowiek. Nigdy i pod żadnym warunkiem nie może być przewrócony ten porządek. Nigdy i pod żadnym warunkiem człowiek nie może stać się narzędziem, środkiem, sługą lub niewolnikiem życia gospodarczego. Wszelkie dobra, urządzenia, formy życia gospodarczego, rolnictwo, przemysł, handel, kapitał i praca, natura i technika — wszystko ma ten jedynie racjonalny cel, by służyć człowiekowi" (s. 37).

Zasada ta jest kamieniem probierczym dla oceny wartości moralnej każdego systemu gospodarczego.

„Co dziś widzimy? Wytworzyły się takie stosunki gospodarcze i społeczne, że faktycznie ten naturalny i jedynie godny człowieka porządek rzeczy został przewrócony.

Dziś większa część ludzkości dostała się pod niewolę życia gospodarczego. Człowiek utracił swoją godność ludzką i stał się środkiem produkcji, gorzej jeszcze, niewolnikiem mamony. Takimi są nietylko ogromne masy robotnicze, ale także inteligencja pracująca, a nawet sami kierownicy, przedsiębiorcy i właściciele warsztatów pracy. Zdaje się, jakoby życiem gospodarczem kierował jakiś nieubłagany, bezduszny mechanizm, a jedyną siłą motorową żądza zysku" (s. 38).

Stało się to dlatego, że człowiek został odłączony od warsztatu pracy i środków produkcji — jest to przyczyna faktyczna, a nie idealna, bo rozdział sam nie jest niemoralny — za czem z konieczności powstały klasy pracobiorców, rozporządzających już tylko swoją siłę roboczą, i przedsiębiorców - pracodawców, posiadających środki produkcji. W dalszym biegu wydarzeń „czynnik ludzki w życiu gospodarczem stał się zależnym od czynnika rzeczowego, martwego. Praca żywego człowieka stała się zależną od warsztatu pracy i środków produkcji, te zaś od pieniądza. Człowiek pracujący stał się zależnym od człowieka, rozporządzającego warsztatem i narzędziami pracy, ten zaś od kapitalisty, czyli od człowieka posiadającego pieniądz. A ponieważ posiadacz pieniądza dziś przeważnie jest bezosobowy, czyli anonimowy, ostatecznie wszyscy: robotnicy, kierownicy produkcji, przedsiębiorcy i właściciele dostali się pod bezwzględne panowanie mamony. Mamona dziś wszystkim dyktuje swoje prawa" (s. 39). Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest nieograniczone niczem dążenie do zysku. „To jest najwyższe i prawie jedyne prawo, które istnieje dla kapitału. Z punktu widzenia zysku patrzy na wszystko. Nie dziw, że człowiek pracujący, czy fizycznie, czy umysłowo, stał się dla niego narzędziem produkcji, sama praca towarem, zależnym jedynie, jak każdy inny towar, od prawa podaży i popytu, a przedsiębiorca, czyli organizator

i kierownik warsztatu — sługą. Nie dziw, że wszystkie wysiłki kapitału idą w jednym kierunku, a mianowicie obniżenia kosztów produkcji celem zapewnienia sobie zysku i powiększenia go. Nie dziw, że wskutek takiego ustosunkowania się kapitału do życia gospodarczego powstała pewna anarchja na polu produkcji. Przecież nie potrzeby ludzkości, lecz jedynie zysk rozstrzyga o kierunku i rozmiarach produkcji" (s. 40—41).

Zarzucenie tej zasady, że życie gospodarcze jest dla człowieka, a nie człowiek dla niego, jest niewątpliwie najgłębszą przyczyną kwestji społecznej (s. 42), a „dzisiejszy ruch socjalny, objawiający się w najróżniejszych formach, rewolucyjnych i nierewolucyjnych, jest mniej lub więcej świadomym odruchem tej sytuacji, mniej lub więcej świadomym protestem natury ludzkiej przeciwko jej poniżeniu i pokrzywdzeniu w życiu gospodarczem" (s. 42).

3. Własność prywatna jest jedną z głównych podstaw istniejącego porządku rzeczy (s. 47).

Ale nie każdy ustrój własności jest dobry. Bóg przeznaczył dobra doczesne dla wszystkich ludzi na zaspokojenie ich potrzeb. W tem znaczeniu są one wspólną wszystkich własnością, bo wszyscy z nich żyć muszą. A na własność prywatną Bóg pozwala „oczywiście nie dlatego, by uprzywilejować jedną część ludzi na koszt drugiej, ale jedynie dlatego, by pewniej i lepiej osiągnąć właśnie ten cel główny, dla którego stworzył ziemię i wszystkie rzeczy na niej, t. j. by zapewnić dobro ogólne ludzkości" (s. 49), zatem, i samych właścicieli, i ludzi, niebędących właścicielami, a czego nie dałoby się osiągnąć w systemie własności wspólnej. „Najwyższą więc racją prywatnej własności jest dobro ogólne" (s. 50), dobro poszczególnych ludzi, pokój społeczny wzrost bogactwa i postępu; ze względu właśnie na to dobro powszechne, prawo przyrodzone sankcjonuje własność prywatną. Ale też stąd bezpośrednio wypływa wniosek: „Jeżeliby formy własności prywatnej między ludźmi tak się ukształtowały, że zamiast służyć dobru ogólnemu, stałyby mu na przeszkodzie, wtedy wprawdzie nie należałoby znieść własności prywatnej, bo instytucji, opierającej się na prawie natury, znieść nie można, ale należałoby

zmienić te formy szkodliwe, a zaprowadzić inne, któreby lepiej odpowiadały właściwej istocie i celom własności" (s. 50).

Aby wykazać, czem jest własność prywatna, X. Biskup odwołuje się znowuż do Boskiego wzoru. „Bóg dlatego jest właścicielem rzeczy, że włożył w nie i wciąż w nie wkłada swoją pracę i przez pracę tę jest z niemi jakby osobiście związany" (s. 51). Stąd można powiedzieć, że „z pojęciem własności złączone jest pojęcie pracy a przez pracę i osoba ludzka" (s. 51). „Między własnością a pracą i osobą człowieka istnieje i istnieć powinien ścisły związek, który można tak określić: własność prywatna jest owocem pracy i przedmiotem pracy, albo przynajmniej jednem i drugiem. Praca, jeżeli nie jedynem, jest bezsprzecznie najważniejszym tytułem własności. Własność zaś nabyta nakłada na człowieka obowiązek, by włożył w nią swoją pracę" (s. 53).

Głębokie to są myśli i odsłaniają nową stronę instytucji własności prywatnej.

Różne są tytuły własności: okupacja, przyrost, darowizna i t. d. Ale nie ulega wątpliwości, że w różnych okresach różną jest żywotność poszczególnych tytułów własności. Tak np. fakt okupacji nie ma chyba nigdzie zastosowań we współczesnej, gęsto zaludnionej i wysoko cywilizowanej Europie. Z tych samych powodów istnieją dążności do ograniczenia darowizn i spadków i obciążenia ich opłatą na rzecz skarbu państwa, często zresztą ze szkodą dla instytucyj religijnych, dobroczynnych, naukowych i rodziny. Natomiast na pierwsze miejsce wysuwa się tytuł pracy a przez nią związanie własności z osobą, jak to silnie podkreśla Papież Leon XIII w enc. *Rerum Novarum,* a na co zwraca uwagę X. Biskup Kubina (s. 51—52). Można więc powiedzieć, że faktycznie we współczesnych naszych stosunkach praca, jeżeli nie jedynym, jest bezsprzecznie najważniejszym tytułem własności.

Na szczególną uwagę zasługuje myśl, że „własność nabyta" (a więc nabyta np. darowizną, dziedziczeniem, nawet pracą) „nakłada na człowieka obowiązek, by włożył w nią swą pracę", że własność powinna być przedmiotem pracy. Własność, którą się posiada na mocy sprawiedliwego tytułu, powinna być niejako

nanowo nabyta pracą, w nią włożoną, powinna być usprawiedliwiona pracą, dzięki której staje się owocną. Tylko bowiem w ten sposób nie będzie zmarnowanym talentem, nie stanie się jedynie źródłem korzyści dla posiadacza, ale krynicą wzrostu ogólnego bogactwa.

Powstają tu zaraz nowe zagadnienia, które wymagają dalszej dyskusji i precyzji. Oto parę myśli.

Nie jest konieczne, aby właściciel osobiście wkładał pracę; może to uczynić przez swoich zastępców, jeśli jednocześnie sam gdzieindziej pożytecznie pracuje np. jako uczony, jako działacz Akcji Katolickiej, jako uprawniony przedstawiciel Państwa. Jeśli kto nie pracuje nad swoją własnością, zaniedbuje ją i tylko ciągnie z niej korzyści a tem samem zmniejsza sumę bogactwa, zamiast je powiększać, ten nie przestaje być właścicielem, bo ma uprawniony tytuł posiadania, ale nie spełnia obowiązku, do którego spełnienia może być przymuszony. Prowadzenie fabryki lub jej zamknięcie to nie jest tylko osobista sprawa właściciela, ale także tych setek czy tysięcy ludzi, którzy tracą źródło zarobku, oraz Państwa, które musi dbać o spokój społeczny, które zresztą z pieniędzy podatkowych i oszczędności obywateli udziela kredytów pracodawcom i przedsiębiorcom i które wreszcie cierpi na skutek nieuzasadnionej lub zbyt licznej emigracji swej ludności. Papieże pozwalali ludności Państwa Kościelnego, niemającej utrzymania, zająć z terenów prywatnych, leżących odłogiem, pod uprawę tyle, ile uprawić mogli dla siebie.

Współczesny kapitalizm nie odpowiada tym zasadom. „Dla coraz większej części ludzkości praca dziś już nie jest środkiem do zdobycia własności. Własność akumuluje się coraz więcej w rękach stosunkowo małej liczby ludzi, którzy zbyt często, ani nie zdobyli jej własną pracą, ani też nie chcą w nią włożyć pracy i przez to ją związać ze swoją osobą, ale uważają ją za przedmiot handlu, albo za źródło dochodu bez pracy, albo za środek do używania życia. Jest to niewątpliwie nadużycie własności" (s. 53).

Właściciel powinien w jednem jeszcze naśladować Boga. Jak Bóg oddał dobra dla użytku ludzi, tak właściciel powinien

rozporządzać dla dobra ludzi nadmiarem, którego nie potrzebuje dla siebie (s. 55).

4. Pieniądz jest koniecznością gospodarczą (s. 58). Ale pieniądz przekroczył granice, w których się powinien był zamknąć. Pieniądz, przeważnie anonimowy, „nie jest związany ani z warsztatem pracy, ani z ludźmi zatrudnionymi w nim, ani z krajem, ani z narodem. Nie interesuje się więc, ani nie może interesować się ani losem ludzi, ani dobrem ogólnem społeczeństwa, ani postępem kultury" (s. 59). Interesuje go tylko zysk, coraz większy, choćby kosztem robotników, świadczeń społecznych, dobra narodu. Stąd „pieniądz zbyt często jest owocem niesprawiedliwości i łatwo stać się może źródłem niesprawiedliwości i krzywdy (s. 60). Co więcej, pieniądz staje się źródłem dóbr (s. 62), „lichwa stała się prawem, prawnie uznanem źródłem dochodu bez pracy i bez odpowiedzialności" (s. 63). Wreszcie, ten duch mamonizmu przekracza granice życia gospodarczego i zatruwa całe życie narodów.

W istocie zaś rzeczy, „pieniądz nigdy nie powinien być panem i władcą człowieka; człowiek nigdy nie powinien stać się jego sługą i niewolnikiem. Pieniądz nawet nie powinien być czynnikiem gospodarczym, w każdym razie jego znaczenie w porównaniu z właściwemi czynnikami gospodarczemi, jakiemi są ludzie pracujący, organizujący i kierujący, jest podrzędne, bo z natury swej pieniądz właściwie nie jest źródłem dóbr, ani siłą produkcyjną, twórczą" (s. 62). W dyskusji o znaczeniu pieniądza, Ks. Biskup Kubina, jak widzimy, przechyla się do opinji surowszej.

5. Kapitalizm poniżył wreszcie pracę ludzką, w szczególności pracę, wykonywaną przez robotników, gdyż ją traktuje tylko jako towar, jako źródło wartości, gdy w rzeczywistości praca jest czynnością ludzką, zbliżającą człowieka do Boga.

*
* *

Przeprowadziwszy taką analizę współczesnego kapitalizmu w świetle zasad etyki i ekonomiki chrześcijańskiej, X. Biskup Ku-

bina stawia zarzut spoganienia: „Któż mógłby twierdzić, że dzisiejszy świat jest naprawdę Królestwem Chrystusowem?" (s. 3).

Oczywiście, nie znaczy to, aby we współczesnym świecie nie było prawdziwych czcicieli Boga. Przeciwnie, jak nigdy dotąd, ciągle się słyszy o ludziach, którzy umierają in odore sanctitatis i których procesy beatyfikacyjne zaczynają się w krótce po śmierci. I jak w okresach największej wiary, tłumy inteligencji z obcego świata pukają do wrót Kościoła, aby się oddać na wyłączną służbę Bogu, a tłumy wiernych manifestują swą wiarę, ponoszą za nią męczeństwo więzienia i śmierci, z entuzjazmem głoszą ją i w świecie cywilizowanym i wśród ludów dzikich.

Nie znaczy też to, aby w dziedzinie gospodarczo społecznej i prawnej nie było wcale objawów myśli chrześcijańskiej. Wielu pracodawców i przemysłowców uprawia akcję dobroczynno społeczną, stwarza liczne instytucje pomocy dla zarobników. Całe ustawodawstwo pracy jest wyrazem myśli chrześcijańskiej o samopomocy i pomocy biedniejszym oraz upośledzonym. Jest to chlubna karta w dziejach cywilizacji chrześcijańskiej.

Chodzi o co innego. Chodzi o to, czy zasady, które mają obieg we współczesnym świecie, zwłaszcza w świecie niekatolickim, a przedewszystkiem, czy instytucje prawne i ustawy, urządzenia gospodarcze i społeczne, czy są przesiąknięte ideą chrześcijańską, lub przynajmniej czy są z nią zgodne czy też nie? Chodzi o to, czy ramy działalności ludzkiej, stworzone przez współczesne państwo i gospodarstwo, oraz prądy kierownicze, będące wytworem współczesnej umysłowości, czy one są wyrazem Królestwa Bożego na ziemi, czy też nie. Negatywna odpowiedź, jaką dał X. Biskup, rzadko gdzie będzie budzić wątpliwość. Tembardziej, że wspomniana wyżej działalność społeczna i prawo pracy (jak i wogóle prawo gospodarcze) nie są to wypływy kapitalizmu, lecz przeciwnie, czynności, zmierzające do poprawienia kapitalizmu, do usunięcia z niego braków i niesprawiedliwości, do wprowadzenia do niego moralności chrześcijańskiej. Wiadomo, że przez cały ciąg ery kapitalistycznej, od początków XIX w. ustawodawstwo pracy i reformy społeczne napotykały na silny sprzeciw w imię interesu produkcji i wogóle życia gospodarczego.

Dlaczego ten duch kapitalistyczny jest tak silny i trudny do wytępienia? Dlatego że wśród kierowników dzisiejszego życia gospodarczego jest wielu, bardzo wielu protestantów, których moralność gospodarcza jest dość miękka, bezwyznaniowców, którzy z religijnych podstaw życia gospodarczego nic sobie nie robią, żydów, którzy nie mają moralności chrześcijańskiej, katolików, którzy są więcej liberałami niż katolikami. Zwłaszcza w świecie finansiery jest wielka niechęć, może nienawiść do katolicyzmu a tem samem i do jego zasad moralnych. Wielu opowiada, że jedną z przyczyn, dlaczego Polska z takim trudem uzyskuje pożyczki zagraniczne, zwłaszcza w Ameryce, jest niechęć finansistów do katolickiego charakteru naszej Ojczyzny.

*
* *

Osądzając tak surowo moralną stronę kapitalizmu, X. Biskup słusznie zwraca uwagę wszystkich, że nie wystarczy usuwać poszczególne objawy zła, nie wystarczy naprawiać zewnętrzną strukturę, lecz trzeba odnowić i wzmocnić same podstawy gospodarczego i społecznego życia.

Powołuje się na wezwanie Stolicy Apostolskiej: odnowić wszystko, a więc całokształt życia ludzkiego, w Chrystusie, a więc od samych podstaw, od samego źródła, którem jest Chrystus.

Gdy przeto chodzi o stosunki gospodarczo społeczne, można je uzdrowić przedewszystkiem przez przywrócenie znaczenia zasadzie, że „panem i celem życia gospodarczego jest człowiek" (s. 44).

Nie należy do zadań Kościoła wskazywanie, w jakie instytucje gospodarcze zasada ta może się wcielić. Jest to zadanie ludzi gospodarczo czynnych i państwa. Ale jakże słusznie pisze X. Biskup, że musi ktoś o tem myśleć. „Gdyby ludzie dla przeprowadzenia tej zasady, dla zagwarantowania w życiu gospodarczem praw i potrzeb człowieka czynili tyle wysiłków, ile czynią dla postępu techniki, dla zdobycia nowych rynków zbytu, dla racjonalizacji pracy, to napewno znaleźliby odpowiednie drogi dla urzeczywistnienia tego wielkiego celu" (s. 44).

Sam Dostojny Autor wypowiada kilka myśli konkretnych w zakresie proponowanych reform.

Zasadnicze znaczenie ma pogląd, że stosunki między ludźmi, pracującymi gospodarczo, powinny się opierać na współpracy, a nie na najmie czy kupnie. Dotyczy to oczywiście przedewszystkiem przemysłu i handlu, gdzie się upowszechniła forma spółki akcyjnej w różnorodnej postaci. „Właściwemi czynnikami produkcji są ludzie: a mianowicie robotnik, czyli człowiek pracujący, czy to fizycznie, czy umysłowo, przedsiębiorca, czyli człowiek organizujący i kierujący, i kapitalista, czyli człowiek dostarczający środków finansowych. Stosunek między nimi, jako między ludzkiemi czynnikami, powinien polegać na zasadzie kooperacji i solidarności. Rozumie się samo przez się, że taka kooperacja nie jest możliwa bez pewnej hierarcji gospodarczej, bez pewnej zależności jednego czynnika od drugiego, bo różne są funkcje, które poszczególne czynniki we wzajemnej od siebie zależności powinny wykonywać w życiu gospodarczem. Ale to podporządkowanie jednego czynnika pod drugi nie może przemienić się w niewolę, nigdy nie może poniżyć człowieka do roli narzędzia produkcji" (s. 54). To też robotnikowi należy się odpowiedni zysk za jego współudział w pracy gospodarczej (s. 45).

Nie mniej doniosłe znaczenie ma inna myśl, dotycząca własności i jej udostępnienia dla wszystkich pracujących zarobkowo. „Należy stworzyć takie warunki, by w zasadzie każdy człowiek miał możność przez uczciwą pracę zdobyć własność dla siebie i dla swej rodziny" (s. 53), np. w postaci akcyj pracy (s. 57), gdy chodzi o wielki przemysł i handel.

W zakończeniu swego dzieła X. Biskup wzywa katolików zwłaszcza inteligencję do pracy we wszystkich dziedzinach, zwłaszcza robotniczej, charytatywnej, emigracyjnej. O tem była mowa w *Prądzie* w sierpniu ub. r.

*
* *

Bogata więc jest i pełna treści, pobudzającej myślenie, książka J. E. X. Biskupa Kubiny.

Oby nie przeszła bez echa. Oby się stała lekturą inteligencji katolickiej i ludzi dobrej woli, zwłaszcza wśród kierowników życia gospodarczego, do których się bezpośrednio zwraca. Oby budziła sumienie i pobudzała do pracy.

Niechby się też dostała do rąk zarobników. Nie wzbudzi ona wśród nich uczucia złości czy zawiści, lecz raczej ukojenia i wdzięczności dla Pasterza, który tak potężnie w obronie ich dobra przemówił, a to dlatego, że Autor nie występuje przeciw kierownikom życia gospodarczego, lecz ich poucza i traktuje jako ludzi dobrej woli.

X. Dr. J. PASTUSZKA
Warszawa.

Ideał państwa chrześcijańskiego według św. Augustyna.

Życie Augustyna przypadło na czasy, gdy imperjum rzymskie chyliło się ku upadkowi. Coraz częściej spadały na państwo klęski, wywołując głębokie wstrząsy w życiu społecznem. Jedno z takich nieszczęść narodowych przeżył Augustyn, — najazd Wandalów na Afrykę i jej zniszczenie. Przez ostatnie miesiące swego życia przenosił grozę oblężenia swego biskupiego miasta Hippony i na łoże śmiertelne powaliła go zaraźliwa choroba, szerząca się wśród nękanej wojną ludności.

Zdobycie Afryki przez Wandalów było jednym z tragicznych etapów załamywania się potęgi rzymskiej. Znamiona tego upadku występowały już oddawna. Zajęcie Rzymu przez Alaryka w r. 410 było ujawnieniem groźnej choroby, toczącej organizm państwowy, i zapowiedzią zbliżającej się ostatecznej katastrofy. Nieszczęścia państwowe zbyt silnie odbijały się na wszystkich dziedzinach życia, nie wyłączając religji, by nie pobudzały do głębokiej refleksji.

Augustyn, który wszystko tak głęboko przeżywał, bolał nad nieszczęściami ojczyzny. Wypadki dziejowe i zarzuty wysuwane przez pogan przeciw Chrześcijaństwu, jakoby ono było winne nieszczęść narodowych, skłoniły go do rozmyślań o państwie i dziejach ludzkości.

Owocem tej pracy myśli, zrodzonej ze szczerego bólu patrjoty, a przenikniętej żywą wiarą w Opatrzność, czuwającą nad ludzkością, jest dzieło „De Civitate Dei”. Umierał z wiarą w przyszłość. W jednym z ostatnich listów, napisanych w czasie największych nieszczęść ojczyzny, nawołuje do odwagi i ufności. Chociaż w gruzy rozsypią się pod naporem barbarzyńców wspaniałe marmurowe bazyliki afrykańskie, to przecież powstaną nie-

naruszone bazyliki duchowe, zbudowane w naszych sercach przez Chrześcijaństwo. Ono właśnie natchnęło Augustyna wiarą w przyszłość państwa, ale państwa innego, niż rzymskie, bo państwa, opartego na podstawach moralnych.

Ten ideał państwa, przyświecający Augustynowi, zasługuje na bliższe poznanie. Wywarł on olbrzymi wpływ na ukształtowanie się późniejszych stosunków politycznych i zadecydował o kierunku katolickiej filozofji społecznej.

I.

Każda głębsza synteza rzeczywistości, nawet gdy w swe ramy pojęciowe chce ująć falujące i ustawicznie zmieniające się życie ludzkie, musi wyjść z założeń metafizycznych i przyjąć niezmienne zasady, które różnorodność przejawów bytu sprowadzają do pewnej jedności.

Teorje społeczno-polityczne i ich realizacja w postaci określonej struktury państwowej nie stanowią pod tym względem wyjątku. U ich gruntu leżą idee podstawowe, będące niewidzialnemi, duchowemi fundamentami całej budowy.

Ten pierwiastek metafizyczny winien być uwzględniony przedewszystkiem w filozofji państwa św. Augustyna.

Zgodnie z nowoczesnemi empiryczno-psychologicznemi upodobaniami Augustyn nazywany bywa „pierwszym nowożytnym człowiekiem" (Harnack), bo, podobnie jak współczesny człowiek, odznaczał się niezwykłą wnikliwością w stany życia psychicznego, niemi się przedewszystkiem zajmował i brał je za punkt wyjścia myśli filozoficznej.

Tej samej metody trzyma się, analizując życie państwowe, i dlatego stawia przedewszystkiem pytanie, gdzie należy szukać ostatecznej psychologicznej racji przynależności jednostki do gromady społecznej. Czem wytłumaczyć ów dziwny fakt, że człowiek, zdążając do celów osobistych, wchodzi w łączność z innymi ludźmi, pozwala ograniczyć swe prawa indywidualne na korzyść ogółu i zdobywa się na wiele poświęceń dla innych.

Genezę tego faktu społecznego upatruje Augustyn w najistotniejszym popędzie natury rozumnej, w miłości. Augustyńskie pojęcie miłości, stanowiąc klucz do zrozumieniu nauki o państwie, wymaga szerszego wyjaśnienia.

Każde jestestwo posiada naturalny pęd do istnienia i rozwoju, pęd, przejawiający się w postaci pewnych odśrodkowych sił, popychających dany byt ku jego przeznaczeniu. Jak każde ciało posiada swoisty punkt ciężkości, ku któremu grawituje, tak samo i człowiek poruszany jest taką nigdy niespoczywającą energją, a jest nią miłość.

Życie jest ruchem, ruch jest dążeniem, a każde świadome dążenie jest miłością. Cała dynamika duszy sprowadza się do miłości. Stąd też Augustyn, pojmuje miłość jako punkt ciężkości duszy, jako siłę, która ją ciągle porusza. „Pondus meum amor meus; eo feror, quocunque feror".[1] Miłość jest w człowieku tem życiodajnem, nieustannie bijącem źródłem, z którego się rodzą uczucia, myśli i czyny ludzkie, a zarazem jest tą siłą metafizyczną, która człowieka popycha ku rozwojowi i udoskonaleniu.

Wysunięcie miłości na czoło funkcyj życiowych prowadziło w konsekwencji do oceny człowieka w sensie woluntarystycznym.

Starożytność hołdowała naogół przesadnemu intelektualizmowi — uwzględniała władze i akty poznawcze, a zwłaszcza akty rozumowe, a przeoczała, albo niedoceniała dziedziny popędów i aktów woli, jakgdyby one były czemś dodatkowem i nieistotnem w naturze ludzkiej. Ideałem był typ mędrca stoickiego o doskonale rozwiniętych władzach poznawczych, wolny natomiast od uczuć i nieulegający popędom.

Dopiero Chrześcijaństwo, kładąc silny nacisk na urobienie woli, podkreślając znaczenie dobrej intencji, czystości serca itp., skłaniało do innej oceny woli. Z pośród myślicieli Augustyn był pierwszym, który, będąc obdarzony wnikliwością psychologiczną, zrozumiał na podstawie osobistych doświadczeń doniosłość woli. Był on człowiekiem o gwałtownych namiętnościach, posiadał go-

[1] Conf. XIII, 9 i „Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis". Ep. 55, 10

rące uczucia i nadzwyczaj silnie wszystko przeżywał. Jego wieloletnie błąkanie się po manowcach, błędy religijne i filozoficzne były nie tyle dziełem przekonań rozumowych, ile woli i niezorganizowanych uczuć. „Taka jest siła miłości, że to, o czem się długo z upodobaniem rozważa i na niem się polega, nie opuści nas nawet wtedy, gdy duch wraca do czystej myśli".[1]

Z uczuć, popędów i dążeń ludzkich rodzą się czyny, a czyny kształtują na swój sposób całą psychikę, wpływają na nasze sądy i decydują o światopoglądzie. Stąd też niemożliwa jest reforma ideologji bez reformy postępowania, czyli bez zmiany kierunku naszej miłości.

To przekonanie o decydującej roli pierwiastków wolitywno-uczuciowych w człowieku stało się odtąd fundamentem jego psychologji i oddziałało na jego naukę o państwie. Augustyn wygłosił słynną zasadę, że człowiek — to suma aktów woli. „Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt".[2]

Znaczy to, że o wartości człowieka decyduje charakter jego popędów i uczuć. Jakie ich złoża leżą na dnie naszej duszy, jaką odznaczamy się rzeczywistością wrażeń i jak na nie reagujemy, jaki zasięg i jaką siłę posiada nasza wola — od tego zależy jakość człowieka.

Tę zasadę przenosi na państwo i narody, oceniając je według ideałów, jakie pielęgnują w duszy, i według siły woli, z jaką ku swym celom zdążają. „Profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit".[3] Takim jest naród, jakim jest przedmiot jego miłości. Bezpośrednią konsekwencją, płynącą z tego woluntarystycznego założenia, było uznanie miłości za istotny składnik wszystkich czynów ludzkich zarówno indywidualnych, jak społecznych.

Cała moralność sprowadza się według Augustyna do hierarchicznego ugrupowania objektów naszej miłości. „Ordo est

---

[1] De Trin. X, 5 PL 42, 977
[2] De Civ. Dei XIV, 6 PL 41, 409
[3] De Civ. Dei XIX, 24 PL. 41, 655

amoris".[1] Miłość ludzka ma być uporządkowana, czyli że zarówno jej objekt, jak i jej stopień natężenia winny odpowiadać hierarchji dóbr, jaka się ułożyła w zależności od naszej pozycji życiowej. Jedne z nich są bezwzględne, zawsze obowiązujące, jak np. dobra religijne, inne natomiast ulegają przemianom zależnie od sytuacji życiowej, w jakiej się znajdujemy.[2]

Kto swą wolę dostraja do istniejącej hierarchji dóbr i miłością darzy te przedmioty, które objektywnie zasługują na miłość, tego czyny są moralnie dobre, i odwrotnie, jeżeli miłość nie liczy się z gradacją wartości i swe uczucia skierowuje w nieodpowiednim kierunku, taka miłość jest zła i wprowadza dezorganizację do natury całego człowieka.[3] Rezultatem jest zazwyczaj odwrócenie hierarchji dóbr, ponieważ, zamiast Boga, człowiek staje na szczycie i tworzy antropocentryczny kierunek wartościowania.[4]

II.

Po tej obszerniejszej dygresji w dziedzinę podstaw filozofji augustyńskiej, stajemy przed właściwem naszem pytaniem, jaką genezę posiada państwo i do jakich celów zdąża. Jeżeli miłość jest źródłem i motywem czynów ludzkich, to w jaki sposób wpływa ona na powstanie państwa, rządzącego się normami prawnemi, które, zdają się nie mieć wiele wspólnego z miłością, żyjącą przecież poświęceniem dla innych, ofiarą i przebaczeniem.

Celem wytłumaczenia tego pozornie sprzecznego w sobie zjawiska, Augustyn przypomina, że człowiek jest bytem względnym, jakby mieszaniną rzeczywistości z nicością (vergit ad nihilum) i dlatego z metafizyczną koniecznością zdąża do uzupełnienia swoich braków, do swego udoskonalenia.

Ten pęd do udoskonalenia realizuje się nie przez ślepy instynkt, czy konieczne działanie sił fizycznych, jak to widzimy u jestestw nierozumnych, lecz przez miłość.

---

[1] De Civ. Dei XV, 22 PL 41, 467 [2] De doctr. chr. I, 27 PL 34, 29

[3] „Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor". De Civ. Dei XIV, 7 PL 41, 410

[4] De Civ. Dei XIV, 3 PL 41, 406

Jest to celowem urządzeniem Opatrzności, że w stosunki międzyludzkie wkracza czynnik irracjonalny, jakim jest miłość. Bo gdyby jedynym regulatorem był rozum, wówczas moment utylitarny musiałby być motywem wszystkich czynów ludzkich, a taki motyw jest stanowczo niewystarczający.

Nic dziwnego, że najważniejsza komórka życia społecznego, jaką jest rodzina, oparta jest na miłości.[1] Taką samą genezę posiada państwo.

Wszechwładne prawo życia pcha człowieka do rozwoju, wprawia w niepokój całą jego istotę, każe jej szukać lepszych warunków bytowania — w gromadzie społecznej, w państwie. Jeżeli jednak u gruntu tego faktu socjologicznego tkwi metafizyczna względność jednostki i rodziny do wydobycia z siebie całej doskonałości, jaka w człowieku potencjonalnie tkwi, to ostatecznym łącznikiem życia państwowego jest miłość.

Na potwierdzenie swej tezy Augustyn przytacza oryginalny przykład, zaczerpnięty z obserwacji widowisk teatralnych.[2] Zebrana w teatrze i oczekująca przedstawienia publiczność tworzy masę jednostek, związanych z sobą wspólnotą miejsca, ale ta masa jeszcze nie tworzy społeczności. Sytuacja się zmienia, jeżeli jakiś aktor gra z talentem swą rolę. Wówczas jego piękna gra staje się konkretnem dobrem, które zaczyna pociągać widzów.

Prąd sympatji przebiega całe zgromadzenie, rozpala uczucia i przeprowadza duchowe zbliżenie między aktorem, a widzami. Łącznikiem jest miłość, rozpalona na widok dobra, upatrywanego w talencie aktora. Co ciekawsze, że wśród samej publiczności nastąpiło ściślejsze zjednoczenie. Ci ludzie dotychczas obcy i obojętni dla siebie, poczuli się blizkimi, bo zespoliła ich nieświadomie nić sympatji, i od tej chwili tworzyli ściślejszą społeczność, związaną z sobą miłością wspólnego dobra.

Z tego psychologicznego założenia wychodząc, Augustyn podaje ciekawą definicję narodu, który zresztą utożsamia z pań-

---

[1] Augustyn nazywa rodzinę „seminarium civitatis". De Civ. Dei XVI, 16 PL 41, 459. Obszerniej myśli te rozwija G. Combès. *La doctrine politique de S. Augustin.* Paris 1927 s. 79

[2] De doctr. chr. I, 29, 30 PL 34, 30

stwem. „Naród jest to społeczność istot rozumnych, zespolonych z sobą wspólnotą miłości do jednych i tych samych dóbr”.[1]

Co jest przedmiotem tej powszechnej miłości, scalającej jednostki w gromady, a gromady w państwa? Jakie dobro posiada tyle siły atrakcyjnej, by rozpaliło miłość w tak różnorodnych jednostkach i rozpaliło je w jedną organiczną całość?

Augustyn odpowiada krótko, że jest niem pokój — „ad ineundam pacem”, i pokój uznaje za najwyższy cel państwa.[2] Dla nas ludzi XX wieku, przywykłych do szerokiej ingerencji państwa w życiu społecznem, wydaje się takie sformułowanie zadań państwowych zbyt wąskie i nieodpowiadające faktycznemu stanowi rzeczy.

Musimy jednak pamiętać, że pokój, pax, pojmowany jest przez Augustyna w szerszem znaczeniu, jako stan zaspokojenia aspiracyj jednostek, wchodzących w skład państwa, przez osiągnięcie tego dobra, ku jakiemu zdążają. Będzie to zarówno pokój zewnętrzny, chroniący jednostkę od nieusprawiedliwionych napaści zzewnątrz,[3] jak i pokój wewnętrzny, płynący z normalnego, uzgodnionego funkcjonowania władz psychicznych.[4]

Istotą zarówno jednego, jak i drugiego spokoju jest *ordo* — porządek. „Pax omnium rerum tranquillitas ordinis”.[5] Spokój zapanuje w świecie, jeżeli poszczególne części znajdą się na swojem miejscu i będą harmonijnie spełniać swe funkcje. Pokój ciała ludzkiego polega na równowadze jego poszczególnych organów, pokój życia zmysłowego polega na zgodności popędów, a znów pokój duszy rozumnej jest następstwem harmonji pomiędzy po-

---

[1] „Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quos diligit concordi communione sociatus”. De Civ. Dei XIX, 24 PL 41, 655. Państwo tak określa: „Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae”. Ep. 138, 2 PL 33, 529

[2] „Pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo”. De Civ. Dei XIX, 13 PL 41, 640; XIX, 12 PL 41, 638

[3] „Ut se interim tutos ab injuriis facerent”. Ep. 59. PL. 33, 226

[4] De Civ. Dei XIX, 27 PL 41, 657

[5] De Civ. Dei XIX, 13 PL 41, 640

znaniem rozumnem a wolą. Analogicznie da się powiedzieć o pokoju domowym i państwowym, że rodzi go wzajemna zgoda mieszkańców i podporządkowanie się jednej władzy.

Takie sformułowanie zadań państwa odpowiada najgłębszym potrzebom człowieka. Bo trzeba przyznać, że na dnie wszystkich dążeń ludzkich leży tęsknota za spokojem, czyli za tym stanem, gdzieby znalazł zaspokojenie nasz głód życia i głód pragnień. Wprawdzie linja rozwojowa życia nie płynie równo, w człowieku dokonywa się ustawiczna walka przeciwnych sobie popędów, i każde udoskonalenie wymaga ofiar, mimo to przyświeca mu wizja stanu idealnego, gdzieby to niespokojne gorączką czynu i lękiem o przyszłość trawione serce ludzkie znalazło się u kresu swych dążeń.[1]

I właśnie ten idealny, wolny od potencjalności stan jest podświadomym celem dążeń ludzkich, on to rodzi tęsknotę i miłość i ta miłość staje się najsilniejszym węzłem społeczno-państwowym.

Bo jednostki, odczuwając swą bezsiłę, szukają instynktownie pomocy, by w imię wspólnego dobra, objektu wspólnej miłości, z podobnemi sobie istotami, dzielić razem dolę i niedolę i uzupełnić swe braki. One tworzą państwo, a jego celem jest pokój, zarówno ten, gdzie nie słychać szczęku oręża wojennego, jak i pokój, płynący ze świadomości, że duch ludzki, znajdując oparcie w państwie, nie jest skrępowany w swym rozwoju, lecz zdąża ku przeznaczeniu, jakie mu wyznaczyła Opatrzność.[2]

III.

Z faktu, że państwo wywodzi się z potrzeb natury ludzkiej, płyną dwa istotne przymioty państwa — jego ontologiczna dobroć i jego charakter moralny.

Jeszcze dzisiaj słyszy się zdanie, jakoby Augustyn uznawał państwo za malum necessarium, za wytwór grzechu, a więc za

---

[1] De Civ. Dei XIX, 27 PL 41, 657

[2] Combès, dz. c. s. 105 nn.

instytucję, którą musimy tolerować, ale w obrębie której czujemy się obco i nie możemy liczyć na zrozumienie z jej strony naszych głębszych potrzeb (Dorner, Gierke, Jerusalem).[1]

Jest to pogląd przestarzały i z gruntu błędny. Augustyn bowiem przyznawał państwu pozytywne walory, skoro uznawał je za życiową konieczność, ugruntowaną w popędach i prawach naszej psychiki.[2] Państwo jest potrzebą człowieka, wiąże się z jego szczęściem i celem i nie da się odłączyć od pojęcia doskonałego życia ludzkiego.

Jeżeli przyjmiemy, że ustrój natury ludzkiej — jej popędy, dążenia świadome i prawa, jakiemi się rządzi, noszą na sobie piętno głębszej celowości i są dziełem twórczej działalności Boga, wówczas musimy uznać za Augustynem, że państwo, jako odpowiednik popędów tejże natury, posiada taką samą genezę, czyli pochodzi od Boga.[3]

Dalszą konsekwencją takiego stanowiska jest przyjęcie moralnego charakteru państwa.

Augustyna możnaby nazwać apostołem moralności państwa, bo właściwie cała jego filozofja społeczna obraca się koło tego zasadniczego punktu. Próżnobyśmy szukali u niego szczegółów, dotyczących ustroju państwowego, jak podziału władz, kompetencji organów rządzących i t. p., pomija również szereg zagadnień prawno-państwowych, a natomiast bardzo szeroko uwzględnia stronę moralną życia społecznego. Z tego właśnie stanowiska przeprowadza krytykę przeszłości oraz buduje ideał państwa przyszłego i pod tym kątem ocenia poszczególne posunięcia państwowe.

Charakter moralny państwa narzuca się siłą konieczności logicznej. Wszak państwo — to nie jakaś nadbudowa nad człowiekiem o odmiennej strukturze, ale rzeczywistość nierozerwalnie

---

[1] Por. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*. I. 331, 334

[2] „Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus quantum im ipso est. omnibus obtinendam". De Civ. Dei XIX, 12 PL. 41, 639

[3] De Civ. Dei V. 1 PL 41, 140; V. 19 PL 41, 166

związana z życiem ludzkiem, partycypująca jego przymioty i rządzona temi prawami, co człowiek.[1]

Przynależność jednostki do państwa jest wprawdzie koniecznością życiową, dokonywa się czasem wbrew jej woli, ale zarazem jest aktem, odpowiadającym najgłębszym aspiracjom natury ludzkiej, aktem, w którym udział biorą najistotniejsze popędy ludzkie, do jakich należy miłość i dążenie do udoskonalenia siebie samego. Lecz taki akt jest aktem moralnym. Nie zapominajmy, że każdy czyn ludzki nosi na sobie piętno moralne, jest albo dobry, albo zły, zależnie od tego, czy harmonizuje z prawami moralnemi, dyktowanemi nam przez sumienie, a pochodzącemi od Boga. Czem prawa logiczne są w dziedzinie poznania, tem prawa moralne w dziedzinie postępowania, i żaden świadomy czyn ludzki nie może się uwolnić z pod władztwa tych elementarnych norm moralnych, które nazywamy prawem przyrodzonem.[2] Jeżeli duszą życia jednostki jest prawo moralne, to taki sam charakter winno nosić państwo, które jest tych jednostek zespołem, wkracza głęboko w ich życie, reguluje ich czyny, dzieli z nimi radości i smutki i stwarza atmosferę, w której one mogą się rozwijać.

Ta wspólnota życia między całością a cząstkami organizmu nie da się inaczej wytłumaczyć, jak wspólnotą rządzących nimi praw, wspólnotą tych życiodajnych energij, które pulsują w organizmie i powodują jego rozwój. Państwo jest w służbie idej, rządzących życiem ludzkiem, i w myśl tych idej musi postępować pod groźbą utracenia racji swego bytu. I ono wtłoczone jest w ogólny porządek istnienia i ma służyć celom transcendentnym, ku jakim zdąża człowiek.[3]

Jak czyny indywidualne winny wypływać z odwiecznych nakazów moralnych, tak samo życie państwowe musi być rządzone prawami moralnemi — zarówno w ustawodawstwie, jak i w poszczególnych funkcjach rządzenia.[4]

---

[1] Stegmann, *Augustins Gottesstaat*. Tübingen 1928, s. 37
[2] Enarr. in ps. 118 PL 37, 1574
[3] De Civ. Dei XIX, 24; XX, 9, PL 41, 656. 672
[4] De Civ. Dei XIX, 20. PL 41, 648

Słowem, państwo jest osobą moralną w tem znaczeniu, że kieruje się wymogami odwiecznego prawa moralnego.

Z zasady, że państwo posiada charakter moralny, wysnuwa Augustyn dalsze wnioski, opierając się głównie na analogji pomiędzy czynem indywidualnym a państwowym.

Każdy czyn ludzki otrzymuje swą wartość istotną od tego, z jakiego motywu się zrodził, czy osiąga wyznaczony sobie cel i czy zgodny jest z prawem przyrodzonem.[1] Gdy ze strony człowieka następuje odchylenie od kierunku, wytyczonego przez prawo moralne, tam dokonywa się jakby deprawacja czynu ludzkiego — staje się on szkodliwy dla jednostki, bo powoduje — według wyrażenia Augustyna — corruptio naturae,[2] jest pierwiastkiem destrukcyjnym i traci rację swego istnienia.

Jeżeli te zasady odniesiemy do państwa, to przedstawi się nam ono, jako obciążone obowiązkiem moralnym wobec swych członków, a przedewszystkiem obowiązkiem sprawiedliwości.[3]

Wszak obywatele, w poczuciu osobistych braków, nosząc w duszy ideał swej potencjonalnej doskonałości i zdążając do jej osiągnięcia — dzięki państwu, złożyli na ofiarnym ołtarzu miłości wiele ze swych indywidualnych uprawnień i ponad swoje ja postawili dobro ogółu, państwa. Jest to akt miłości i poświęcenia.

Lecz taki akt nakłada duże obowiązki na państwo. Jest on swego rodzaju kontraktem obustronnym, kontraktem, wymagającym świadczeń ze strony państwa wzamian za poświęcenie, okazane przez jednostkę.

Sprawiedliwość wymaga, aby ta pomoc była okazaną, aby jednostka znalazła w państwie uzupełnienie swych braków w dziedzinie kultury duchowej i materjalnej.[4]

Ten moment moralny Augustyn silnie zaznacza, stojąc w opozycji do utartych w starożytności poglądów na obowiązki państwa.

---

[1] Ep. 140, c. 2, PL 33, 540

[2] De nat. boni c. 4. PL 42, 553

[3] De lib. arb. I, 15 PL 32, 1236

[4] De Civ. Dei II, 21 PL 41, 67: „Nisi magna justitia geri aut stari posse rempublicam".

Ono nie wchłania w siebie całkowicie jednostki, nie odbiera jej praw, nie czyni jej ślepym pionkiem w masie społecznej, ale jej pomaga, umożliwia jej rozwój i osiągnięcie najważniejszych celów życiowych.

Sprawiedliwość — suum cuique — jest najwyższą normą postępowania państwa zarówno w stosunku do własnych obywateli, jak i do innych państw.[1]

Jeżeli poszczególny czyn ludzki, odchylając się od wymogów prawa moralnego, traci swą wartość i obniża całego człowieka, to samo należy powiedzieć o państwie, które zapomina o swych obowiązkach moralnych i kieruje się dowolnością albo przemocą. Wówczas traci ono naturalne uprawnienia, a staje się narzędziem gwałtu. Zapewne, że stosując takie metody postępowania, można stworzyć nawet wielkie państwo, ale ono niewiele będzie się różniło od bandy zbójeckiej. „Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna”.[2]

Takie państwo jest niegodne swego wielkiego powołania i nie zasługuje na miłość, a jego władza — na posłuszeństwo swych obywateli, ponieważ nie kieruje się zasadami moralnemi, a przedewszystkiem nie żyje sprawiedliwością.[3]

Snując dalej analogję między czynem ludzkim, a działalnością państwa, Augustyn stawia twierdzenie, że jak niemoralność czynu jednostkowego jest nieszczęściem dla danej jednostki, tak samo nieuczciwe postępowanie państwa jest początkiem jego zguby, ponieważ w organizm państwowy wszczepia śmiertelną chorobę bezwładu duchowego, który wcześniej, czy później przyprawi państwo o upadek.[4]

W zaniku moralności narodu rzymskiego upatruje Augustyn przyczynę nieszczęść, jakie go zaczęły nawiedzać. Zdobycie Rzymu

---

[1] De Civ. Dei XIX, 21 PL 41, 649; Mausbach, dz. c. I, 330

[2] De Civ. Dei IV, 4 PL 41, 115

[3] De Civ. Dei XIX, 17; XIX, 19: „Nihil sane ad istam pertinet civitatem, quo habitu, vel more vivendi, si non est contra divina praecepta, istam fidem, qua pervenitur ad Deum quisque servetur”.

[4] De Civ. Dei II, 20 PL 41, 65

przez Alaryka, zajęcie przez barbarzyńców niektórych prowincyj, widoczne osłabnięcie sił państwowych, te i inne objawy upadku imperjum rzymskiego — to nie następstwo przyjęcia Chrześcijaństwa, jak zarzucali poganie, ale dzieło choroby, trawiącej oddawna organizm państwa. Imię tej choroby — to zanik moralności i bezprawie, które już oddawna zapanowały w Rzymie.

Myśl tę rozwijając, Augustyn poddaje surowej krytyce przeszłość Rzymu. Jego dzieje obfitują w wielkie czyny, i ludzkość wiele zawdzięcza rzymianom, którzy umieli być bohaterskimi, ofiarnymi i rycerskimi. Ale obok tych jasnych kart dziejowych, ileż zbrodni i przestępstw ciąży na sumieniu narodu i państwa rzymskiego. Bratobójcze walki między patrycjuszami a plebeuszami, żądza nieusprawiedliwionych zdobyczy, ucisk obcych narodów, zepsucie młodzieży i zwyrodnienie religji, przejawiające się w bezwstydnym kulcie,— wszystko to w wysokim stopniu obciąża wartość moralną państwa rzymskiego i stało się zaczynem jego rozkładu i zguby.

Wprawdzie Chrześcijaństwo wniosło pierwiastki ożywcze i zapowiadało odrodzenie życia społecznego, nie mogło się jednak dostatecznie ugruntować w przepojonych wrogą tradycją pogańską sercach obywateli. Ono opóźniło upadek Rzymu, ale nie zdołało mu zapobiec.[1]

Te ostre słowa krytyki podyktowała nie nienawiść, lecz gorąca miłość ojczyzny i lęk o jej przyszłość. Augustyn bowiem— to rzymianin z krwi i tradycji, rzymianin, który wchłonął w siebie całą kulturę rzymską, własnemi oczyma oglądał potęgę państwa, wychowywał się w tradycji świetnej przeszłości i gorąco był przywiązany do swej wielkiej ojczyzny. Wiadomo również, że od spraw państwowych nie trzymał się zdala, że prowadził bogatą korespondencję z najwyższymi dostojnikami państwowymi i starał się wpływać na rozwój wypadków w duchu pojednawczym.

Tylko że w tym rzymianinie ideologja Chrześcijaństwa dokonała ogromnego przewrotu pojęć, roztoczyła przed nim nowe

---

[1] De Civ. Dei II, 17—22 i 27—30; V, 12—23; XIX, 5—9; 21—25. Epist 138, c. 2 PL 33, 531

perspektywy i kazała na ojczyznę patrzeć pod kątem odwiecznego prawa moralnego. Wówczas to wiele rzeczy okazało się złemi, choć może przeciw takiej ocenie protestowały jego uczucia patjotyczne.

IV.

Losy Rzymu skłoniły Augustyna szukać głębiej istotnych przyczyn niedomagań państwowych. Gdzie tkwi przyczyna tych ciągłych odchyleń woli ludzkiej od prawa moralnego, odchyleń, noszących znamię grzechu i prowadzących całe narody i państwa do upadku.

W naturze ludzkiej — odpowiada Augustyn — należy doszukiwać się źródła trudności państwowych. Skutkiem grzechu pierworodnego wystąpiły w niej złe skłonności, jak samolubstwo, zmysłowość, przewrotność, tyraństwo i inne. Od tej chwili rozpoczął się w duszy człowieka dramat, trwający przez wieki całe i przejawiający się we wszystkich formach życia.

Całą ludzkość można podzielić na dwa obozy, dwa państwa — państwo Boże (Civitas Dei) i państwo ziemskie (civitas terrena), zależnie od tego, czy w poszczególnych jednostkach przeważają skłonności cielesne, poziome, czy też dążenia duchowe, idealne.[1] Żadne granice ziemskie nie dzielą tych państw, żadna organizacja, żadna społeczność ziemska nie jest zespołem wyłącznie jednych, czy drugich członków, ani też nie jest w możności dokonać lokalnego, czy też organizacyjnego pomiędzy niemi podziału.[2]

Nawet społeczność o charakterze nadprzyrodzonym, jak Kościół, nie jest wolna od tego dualizmu wewnętrznego i, co za tem idzie, od wewnętrznych trudności w życiu duchowem.

Ale te krańcowości występują w najostrzejszej formie w życiu państwowem, gdzie wolność osobista posiada duże uprawnienie i gdzie z konieczności wybuchają konflikty natury zasadniczej pomiędzy wolnością a przymusowością. Najważniejszym jednak

---

[1] De Civ. Dei XIX, 12 PL 41, 639; XIV, 28 PL 41, 436

[2] „Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, donec ultimo iudicio dirimantur". De Civ. Dei I. 35 PL 41, 45 n.

powodem tarć jest odmienna struktura duchowa takiej wielości jednostek, związanych ze sobą wspólnotą życia państwowego. Ale właśnie z tego względu państwo przeżywa dramat walki dobra ze złem, dramat, obfitujący w momenty tragiczne, gdy pierwiastki zła zwyciężają i całą społeczność prowadzą do zguby. Dwa państwa — to symbole dwóch ścierających się w człowieku i w całej ludzkości sił, pojmowanych jako możliwe formy dynamicznego ustosunkowania się duszy ludzkiej do dobra.[1] Państwo jest przedłużeniem życia jednostkowego i rodzinnego i, podobnie jak jednostka, jest terenem metafizycznej walki życiowej, odczuwa potrzebę udoskonalenia i rządzi się prawem moralnem.

To też zadania państwa mierzą się potrzebami jednostki, których ona sama nie może zaspokoić — zarówno dobrobyt materjalny, jak i kultura duchowa, zarówno obrona przed wrogiemi zakusami, jak i czynna pomoc wchodzą w zakres działalności pańtwowej.[2] Ale we wszystkich swoich posunięciach państwo winno się stosować do wymogów prawa moralnego. Niema wogóle — według Augustyna — polityki amoralnej, a tembardziej antymoralnej, podobnie jak niema świadomego czynu ludzkiego, któryby się mógł znajdować poza granicami dobra i zła. Nic dziwnego, że kategorje wartościowania, jakie Augustyn stosuje względem państwa, mają charakter moralny. Nie zewnętrzne powodzenie, nie zdobycz wojenna, nie gwałtowny rozrost terytorjum państwowego, nie oczywisty dobrobyt obywateli, ale czystość linji moralnej życia społecznego są dla Augustyna sprawdzianem wartości państwa.

Tą wrażliwością moralną należy tłumaczyć niechęć Augustyna do wielkich państw, a specjalną predylekcję do małych, bo z historji narodów wiedział, że te olbrzymy państwowe urosły częstokroć na drodze bezprawia.[3]

Tą wrażliwością moralną Augustyna należy dalej tłumaczyć jego niechęć do wojny, mimo że jej w zasadzie nie potępiał.

---

[1] Viktor Stegmann, *Augustins Gottesstaat.* Tübingen 1928, s. 35, 51

[2] Enarr. in ps. 55, 2; J. Mausbach, *Aus katholischer Ideenweld.* Münster 1921, s. 171

[3] Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.* München u. Berlin 1915, s. 134

Słusznie się dziś podkreśla, że Augustyn był pierwszym pacyfistą chrześcijańskim w najszlachetniejszem znaczeniu tego słowa.[1] Nie bez racji upatrywał w wojnie środek do podbojów niesprawiedliwych i łatwą okazję do gwałcenia świętych praw jednostki. Co więcej, ta wrażliwość moralna kazała mu wymagać od rządzących wysokich przymiotów charakteru, a przedewszystkiem uczciwości życiowej. Ze względu na doniosłe funkcje władzy państwowej i na jej związek z życiem moralnem człowieka winni ci, którzy ją od Boga otrzymali, odznaczać się szlachetnością i uzdolnieniami. Wprawdzie sama władza jest czemś ponadosobowem i może tkwić nawet w podmiocie zbrodniczym, jakim był Neron, czy odpadłym od Boga, jakim był Juljan Apostata, jednak osobiste przymioty władcy posiadają pierwszorzędne znaczenie. Przykład budujący, dobra intencja, ofiarność i poświęcenie dla innych—to są momenty, które podnoszą wartość posunięć państwowych i pociągają masy.

Uwydatnienie charakteru moralnego państwa i domaganie się od panujących odpowietnich przymiotów osobistych było logicznym wnioskiem ogólnych zasad filozofji augustyńskiej, ale rozpatrywane w perspektywie historycznej zasługuje na uwagę jako dokument rosnącego wpływu Kościoła i dużej odwagi cywilnej Augustyna. Był to wiek V, kiedy Chrześcijaństwo było wprawdzie religją panującą, ale bynajmniej nie posiadało takich wpływów politycznych, jak w średniowieczu. Tradycje pogańskie były bardzo silne. Augustyn często się uskarża na ówczesne stosunki polityczne, obce duchowi chrześcijańskiemu. Maszyna państwowa szła rozpędem, nadanym jej za czasów pogańskich, co się odbijało na etyce życia publicznego.[2]

Smutne stosunki polityczne, częste morderstwa wśród członków rodziny panującej, korupcja urzędów, zanik moralności w życiu domowem — wszystko to wskazuje, że chrześcijaństwo jeszcze nie przeniknęło życia społecznego. To też ideą przewodnią „De Civitate Dei" jest oskarżenie pogaństwa i apel do

---

[1] H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke.* Berlin 1926
[2] Troeltsch, dz. c. s. 155

oparcia państwa na podstawach moralnośoi Chrześcijańskiej. Tylko wlanie w organizm społeczny nowych soków odżywczych zdoła uratować Rzym od grożącego mu niechybnego upadku.

A właśnie Chrześcijaństwo głosi wieczne zasady moralne, które winny stać się fundamentem prawodawstwa i moralności państwowej, podobnie jak są duszą życia jednostki.[1] Państwo powinno zdążać do ugruntowania moralności chrześcijańskiej w duszach swych obywateli, bo wtedy oni będą swe obowiązki względem państwa pojmowali jako nakaz sumienia, jako przejaw woli Bożej, a nie jako przymus ze strony władzy państwowej.[2] Co więcej, zrozumienie, że państwo i władza pochodzą od Boga, nadaje życiu społecznemu piętno wieczne, obowiązki państwowe wiąże z ostatecznym celem człowieka i nadaje im charakter konieczności moralnej.[3]

Normy moralne, głoszone przez Chrześcijaństwo, będą powstrzymywały panujących od aktów tyrańskich i będą im stawiały przed oczy tę prawdę podstawową, że za czyny swoje są odpowiedzialni przed Bogiem i, jak obywatele poświęcają się dla państwa, tak samo rządzący winni być sługami, pracującymi dla poddanych. Nie przypadek ani samowola, nie gwałt i ucisk, nie podstęp i przymus, lecz zasady moralne, wzgląd na życie przyszłe winny być motywami czynów zarówno indywidualnych, jak społecznych.

Taka postawa względem państwa wymaga odmiany życia, i uszlachetnienia obyczajów, co jest możliwe tylko na gruncie religijnym.

V.

Dotychczasowe wywody nasuwają nam pytanie, czy ideały państwowe Augustyna są dziś aktualne, czy też posiadają li tylko historyczną wartość, jako przyczynek do poznania ówczesnych stosunków politycznych.

Zapewne, że jego dzieło o Państwie Bożem zawiera dużo pierwiastków historycznych, uwarunkowanych ówczesnemi stosun-

---

[1] De Civ. Dei XIX, 14 [2] Epist. 137, 17 [3] De Civ. Dei XXII, 6

kami i niemogących mieć dzisiaj zastosowania. Ale obok tych składników przypadłościowych, bo czasowych i lokalnych, dostrzegamy idee zasadnicze, o charakterze ponadczasowym, i dlatego zawsze aktualne.

Przedewszystkiem taką aktualną wartość posiada ujęcie państwa sub specie aeternitatis, dzięki zastosowaniu w ocenie kryterjów metafizycznych, pozwalających wykryć najistotniejsze niezmienne podstawy każdego państwa. Wypadki historyczne, ludzie i ich czyny, a nawet poszczególne rzeczy występują na widownię dziejową, jako uosobienia sił wyższych. Życie państwowe nie jest przygodnym układem interesów ludzkich, lecz jest przepojone pierwiastkami wiecznemi. Państwo, władza, ustawodawstwo — to dziwne twory i fakty społeczne, które żyją podwójnem życiem — czasowem i wiecznem, ludzkiem i boskiem. Choć obracają się w granicach doczesności i regulują ludzkie stosunki, to przecież nie są z tego świata, wrastają bowiem w świat transcendentny i stamtąd czerpią swe nakazy obowiązujące.

Co więcej, samo życie społeczne przedstawia się jako teren ścierania się sił metafizycznych, usymbolizowanych w pojęciach państwa Bożego i ziemskiego. Trudności państwowe, zarówno te drobne konflikty życiowe, jak i katastrofy społeczne, — to nie jakieś przypadkowe nieszczęścia, ale przejawy głębszego dramatu życiowego, jaki przeżywa ludzkość.

Dzięki swemu założeniu metafizycznemu augustyńska nauka o państwie niema nic wspólnego z dzisiejszym relatywizmem i pozytywizmem prawnym.

Drugim niemniej aktualnym momentem augustyńskiej filozofji społecznej jest uwydatnienie charakteru moralnego państwa. W dobie obecnej, gdy całe życie państwowe znajduje się pod przemożnym wpływem czynników ekonomicznych, gdy one właśnie decydują o układzie stosunków wewnętrznych i międzypaństwowych, pociągając za sobą ogólne zmaterjalizowanie życia, ideały augustyńskie są szczególniej na czasie. Głoszą one supremację ducha nad materją we wszystkich przejawach bytu. Stąd płynie nakaz oparcia życia państwowego na zasadach duchowo - moralnych, bo tylko one gwarantują rozwój państw i zdrowie narodów.

W związku z tem zaznacza się u Augustyna tendencja do ścisłego zespolenia Kościoła z państwem. I słusznie. Skoro bowiem duszą życia państwowego jest prawo moralne, to obowiązkiem państwa jest szukać oparcia o czynniki duchowo-moralne, które, rozporządzając same zasobami energji duchowej, mogą jej udzielić państwu i obywatelom. Na pierwszy plan wysuwa się tu Kościół, który tak głęboko wkracza w życie ludzkie i dostarcza mu tyle pomocy duchowych. W Kościele upatrywał Augustyn skuteczną przeciwwagę egoistycznym ziemskim popędom ludzkim, które godząc w prawo moralne, szkodzą państwu. Nic dziwnego, że Augustyn uznawał Kościół za czynnik państwowo twórczy i nazywał go „zbawieniem państwa" — salus civitatis.

Ideały augustyńskie o państwie pozostaną zawsze aktualne, ponieważ ugruntowane są nie gdzieindziej, lecz w naturze ludzkiej, która w swych istotnych przejawach jest zawsze ta sama. Te same prawa psychiczne rządzą nami, co i ludźmi za czasów Augustyna, te same ogólno ludzkie tęsknoty nurtują nasze serca i ten sam dramat moralny rozgrywa się w naszej duszy, co dawniej. Ale też te same potrzeby wiążą nas w organizmy społeczne i jednakowy w zasadzie pozostał nasz stosunek do państwa.

Ideały państwowe św. Augustyna odegrały wielką rolę w historji. Im przypada zasługa tworzenia nowego porządku społecznego na gruzach imperjum rzymskiego. Kościół bowiem, który te ideały reprezentował, był nietylko potęgą religijną, ale i czynnikiem państwowotwórczym. On hordy barbarzyńskie zorganizował w państwie, w ich życie społeczne wlał ducha chrześcijańskiego i uzdolnił je do trwałej egzystencji. Życie społeczne Europy przeniknięte zostało pierwiastkami chrześcijańskiemi i ten charakter zatrzymało do dzisiaj, mimo wrogich tendencyj i prób usunięcia go. Walka państwa Bożego z ziemskim toczy się nadal na wszystkich polach życia ludzkiego i jak dawniej obfituje w momenty tragiczne. Droga do zwycięstwa, do potęgi państwa i do rozwoju narodów — prowadzi — w myśl nieśmiertelnych haseł augustyńskich — przez podniesienie życia jednostkowego i społecznego na wysoki poziom moralny.

X. Dr. WŁADYSŁAW KRAWCZYK
Poznań.

Apostolstwo świeckich.

Jest rzeczą niewątpliwie pewną, że moment, który przeżywamy — tworzenia Akcji Katolickiej, należy do epokowych wydarzeń w dziejach Kościoła. Dowód widocznej opieki Ducha św., choć dziwnemi drogami wiodącej go w przyszłe dzieje, jakby z pominięciem rozumowania ludzkiej logiki.

Jak Chrystus przy założeniu Kościoła pozostawia na uboczu gotowe, zdawałoby się lepsze formy — aparat naukowy, organizację społeczną i religijną, potentatów finansowych, a opiera się na ubóstwie i prostocie, tak i Kościół często czyni podobnie. Wyciąga np. rękę do barbarzyńców, pozostawiając na uboczu zdegenerowaną cywilizację Rzymu; wprowadza do Watykanu nową politykę klasy robotniczej w epoce szalejącego liberalizmu; dziś czyni podobnie ze świeckimi katolikami, powołując ich do apostolstwa i współpracy z hierarchją w Akcji Katolickiej.

Apostolstwo świeckich stanowi istotny czynnik Akcji Katolickiej, bo Akcja Katolicka zrzesza katolików świeckich do współpracy, oddaje inicjatywę katolikom świeckim pod kierunkiem hierarchji, oddaje im wykonanie, gdyż pracuje przez świeckich katolików. Wezwanie do apostolstwa świeckich nie jest dowodem słabości czy bankructwa dotychczasowej pracy. Jest ona tylko niewspółmierna z zawrotnem tempem rozwoju i szału zła, dla którego opanowania trzeba powiększyć sumę pracy przez apostolstwo świeckich.

* * *

Apostolstwo świeckich nie jest rzeczą nową, sięga czasów apostolskich. Dość zwrócić uwagę na listy św. Pawła, by się przekonać o tem. „Współpraca świeckich w apostolstwie nie jest nowością. Jest to przyjęcie obowiązku, który już apostołowie

jawnie głosili" — mówi Pius XI w alokucji do Kongresu Międzynarodowego Młodzieży Katolickiej.

Znajdujemy je rozwinięte w gminie starochrześcijańskiej, która, choć powstała na gruncie religijnym i z potrzeb religijnych, jednak dzięki znacznemu udziałowi w pracy ludzi świeckich i silnie rozwiniętej samopomocy daje powód niektórym badaczom (np. prof. Harnackowi) do przypuszczenia, że miała charakter ekonomiczny. Zorganizowana była na podstawach terytorjalnych. Było to naturalne i szczęśliwe dla rozwoju apostolstwa świeckiego i intensywności pracy, gdyż dawało wyrobienie i utrzymanie jedności, zainteresowanie, znajomość zagadnień i osób, budziło poczucie odpowiedzialności. Współpraca rozwija się w dwóch kierunkach: współpracy w nauczaniu i ugruntowaniu życia chrześcijańskiego i samopomocy w dziedzinie ekonomicznej.

Współpraca wiernych charakteryzuje się szczerością w umiłowaniu ideału, zapałem i gorliwością w pracy, karnością i posłuszeństwem w stosunku do hierarchji, ofiarnością i poświęceniem w dostarczeniu własnej pracy i środków materjalnych w imponujących rozmiarach, choć były to ofiary dobrowolne, tak dorywcze, jak i stałe.

Ta idea apostolstwa świeckich w rozwoju dziejowym słabnie i dochodzi nieomal do zupełnego zaniku w dzisiejszych czasach. Złożyły się na to liczne przyczyny natury ogólnej, jak np. rozrost gminy terytorjalny i zanik ścisłego terytorjum, braki w organizacji, rozwój i zróżniczkowanie warunków życiowych, powolne zanikanie tradycji. Przyczynił się do tego cały szereg wydarzeń historycznych, np. najazd barbarzyńców, ustrój średniowiecza z przewagą intelektualizmu teologicznego nad praktycznem duszpasterstwem, protestantyzm, liberalizm ekonomiczny i dawno już wzrastający laicyzm.

* * *

Dzisiejsze apostolstwo świeckich zostało wywołane załamaniem się dotychczasowego ustroju i bankructwem dotychczasowej moralności, której tragicznym finałem była wojna światowa. Po-

częto zwracać się w stronę Kościoła, wyczekując rady, programu, hasła. Kościół odpowiedział piękną renowacją apostolstwa świeckich, powiązanego z hierarchją. „Koniecznem jest, pisze Pius XI w liście do kard. Segura, by wszyscy stali się apostołami... wzięli czynny udział w świętych bojach... chętnem współdziałaniem przyczynili się do rozkwitu wiary i zreformowania obyczajów".

Co stanowi istotę apostolstwa świeckich? Może być ono prywatne lub hierarchiczne. Różnica polegać będzie na zakresie pracy i stosunku specjalnym do władz kościelnych.

Hierarchiczne apostolstwo spełnia prace zlecone, a więc pod nadzorem, i ono stanowi właściwe podstawy akcji katolickiej, jako „udział świeckich w hierarchicznem apostolstwie" (kard. Pacelli). Posiada dwa charakterystyczne znamiona: 1. apostolstwo ogółu według zdolności i możności, a elity umysłowej i ludzi wpływowych w sposób specjalny i 2. wbudowanie apostolstwa w ustrój Kościoła. Nabiera ono stąd stałości, staje się częścią oficjalnej pracy Kościoła, łączy ściśle Hierarchję i świeckich.

Apostolstwo hierarchiczne, oparte o silną organizację i korzystające z powagi autorytetu Kościoła, ma dziś duże znaczenie i może uczynić wiele dobrego. Na wewnątrz zbierze rozproszone siły katolickie, zmobilizuje do czynu, na zewnątrz, jako zorganizowana praca, staje się jedynem nieomal środkiem przeciwstawienia się napaściom tendecyj wrogich katolicyzmowi, a przedewszystkiem laicyzmowi. Sprawę katolicyzmu wyprowadzi na widownię, w nim samym obudzi drzemiące siły i potęgi.

Zadaniu temu apostolstwo hierarchiczne odpowiedzieć może przy odpowiednich warunkach.

Musi ono posiadać pełnię katolicyzmu tak pod względem dogmatycznym, jak i moralnym. Winna cechować je, bezpośrednio z tego wynikająca aktywność — propaganda, co jest przecież właściwą cechą apostolstwa.

Musi ono posiadać głęboką wiarę, różną od uświadomienia religijnego, wynikającą z aktu woli, wykluczającą wszelkie wątpliwości — inaczej nie byłoby zapału, entuzjazmu dla idei.

Warunkiem nieodzownym jest wysoki poziom życia wewnętrznego. Samo apostolstwo tego się domaga, a z drugiej strony

świętość osobista będzie źródłem ofiar, jakich wymagać będzie ta praca, nienależąca zresztą do łatwych.

Stosunek do Hierarchji oprzeć się musi na karności i posłuszeństwie. Przyjęcie pewnej misji zleconej wymaga lojalności wobec zlecającego i warunków, jakie przy wykonaniu są postawione. W tem leży siła wewnętrzna i powaga apostolstwa.

* * *

Działalność tak pojętego apostolstwa hierarchicznego ma przed sobą wielki program do wykonania. Wyrazi się ona w praktyce w następującej pracy.

Przeprowadzi reformę naszego płytkiego życia religijnego. Żyjemy pod znakiem ignorancji. Uświadomienie może przyjść przez apostolstwo świeckich. Dzięki niemu wyrobić się może poczucie spoistości organizacyjnej, prawdziwie katolickiej. Dziś mało jesteśmy z nią związani, mało wykazujemy zainteresowania sprawami katolickiemi.

Apostolstwo świeckich może jedynie doprowadzić do wznowienia rygoru życia katolickiego, do oparcia życia indywidualnego i społecznego na surowych, ale zdrowych zasadach nauki katolickiej. Dzięki niemu zaprzestaniemy prowadzić politykę samobójczą grzebania katolicyzmu w życiu publicznem, a w życiu organizacyjnem porzucimy szlaki najmniejszego oporu, wejdziemy w prawdziwą, twardą, ale otwartą robotę katolicką, będziemy sobą.

Pomoże ono bardzo wydatnie w leczeniu kryzysu duszpasterskiego, jaki obecnie w Polsce przeżywamy. Olbrzymie parafje, brak kościołów i duchowieństwa przy coraz to nowych terenach pracy stanowi bardzo ważną przyczynę zła obecnego. Gdzie nie dosięgnie praca kapłana, albo gdzie wymagać będą warunki specjalizacji, jak np. w dziedzinach specjalizacyj naukowych, tam katolik - apostoł świecki w znaczeniu ogólnem, katolik - prawnik, lekarz, przyrodnik staną, by bronić sprawy katolickiej.

Apostolstwo świeckich musi zająć stanowisko wobec spotęgowanej akcji wrogów Katolicyzmu, jawnych czy ukrytych.

W świecie całym, zdaje się, jak na to wskazuje cały szereg okoliczności, przygotowuje się jeneralna rozprawa między wiarą i niewiarą. Katolicy świeccy w tej rozprawie wezmą udział. Zorganizuje ich i przygotuje apostolstwo.

* * *

Dla przeprowadzenia tej pracy apostolstwo musi być silnie zmontowane. Ważnem staje się zagadnienie, na jakich zasadach należałoby zorganizować pracę w apostolstwie hierarchicznem świeckiem.

Przedewszystkiem musimy pamiętać, że w zagadnieniu tem istnieje kwestja, jeśli tak można powiedzieć, apostolstwa zawodowego i traktowanego ubocznie.

Apostolstwo zawodowe u nas mało znane, w zachodniej Europie już jest silnie rozwinięte. Szczególniej znane są instytucje sióstr parafjalnych i katechistów. I w naszych warunkach są pewne działy, które mogłyby być wykonywane przez zawodowe apostolstwo. Należy brać pod uwagę całą działalność charytatywną, nauczanie i pracę misjonarską nawracania na drogę moralności. Apostołowie zawodowi mogliby pozostać w szeregach ludzi świeckich, lub nawet tworzyć jakąś organizację na wzór Dzieła Kardynała Ferrari. Ci oddaliby się pracy całkowicie.

Co do apostolstwa prowadzonego ubocznie, to ludzie poczuwający się do obowiązku pracy, musieliby przyjąć zasadę nie wycofywania się z życia. Trwać na swojem stanowisku, by w środowisku swego zawodu, względnie stanu prowadzić pracę apostolską. Zakres tej pracy duży i trudno byłoby teoretycznie ustalać kolejność, klasyfikując według ważności i potrzeby. Miarodajnem kryterjum będą warunki lokalne i własny rozsądek.

Apostolstwo hierarchiczne świeckich należałoby organizować na zasadach centralizacji, jak i decentralizacji. Centralizację u góry dla jednolitości kierunku w rozwoju, metod pracy, decentralizację u dołu dla łatwości uwzględnienia specjalnych warunków, możności wykorzystania osobistych zdolności jednostek danego środowiska. W podobny sposób pomyślana jest u nas

praca w Akcji Katolickiej. Instytut Akcji Katolickiej jako centrala nadaje jednolity kierunek i ustala w głównych zarysach metody pracy, organizacje należące do Akcji Katolickiej w swoim zakresie prowadzą pracę na zasadzie decentralizacji. Metody pracy należałoby zapożyczyć od racjonalnie prowadzonego duszpasterstwa.

* * *

Zagadnienie wytworzenia i zorganizowania apostolstwa stanowi poważne zagadnienie w dzisiejszych warunkach. By ono było możliwe muszą zaistnieć pewne warunki ogólne. Przedewszystkiem nauczanie religijne musi być dostosowane do aktualnych potrzeb. Poza stosowanemi sposobami należy bardzo wielki nacisk położyć na samokształcenie o poziomie dostosowanym do środowiska.

Ponieważ apostolstwo może powstać tylko w atmosferze życia pobożnego, należy rozwinąć silną pracę nad podniesieniem poziomu życia wewnętrznego danego środowiska przez wyrobienie zdrowej opinji katolickiej na wzór pierwszych wieków.

Ważnym czynnikiem jest tu i życie liturgiczne, którego dziś nie doceniamy. Należyte zrozumienie bogactwa liturgji, należyte wykorzystanie jej do celów wytworzenia atmosfery, sprzyjającej powstaniu apostolstwa, stanowią jeden z pierwszych punktów programu pracy, podejmowanej w tym kierunku.

Praktyczne ujęcie sposobu zorganizowania apostolstwa świeckich każe nam brać pod rozwagę czas obecny i przyszłość. Organizacja w obecnym czasie musi wyszukać jednostki, które już pracują w apostolstwie prywatnem, zainteresować je apostolstwem hierarchicznem, zaangażować w pewnej dziedzinie pracy, koncentrując pracę według wskazań hierarchji. Ponieważ ważną rolę spełnić może apostolstwo zawodowe, należy więc dążyć do uzyskania współpracy, przynajmniej w dziedzinie charytatywnej, a nawet i nauczania zasad wiary. W pracy tej należy położyć bardzo silny nacisk na moment organizacyjny, który pozwoli normalnie pracę rozwijać i ekonomicznie ją wykorzystać.

Z punktu widzenia przyszłości racjonalna organizacja domaga się zwrócenia poważnych wysiłków w kierunku wychowania i przygotowania przyszłych apostołów.

Łączy się z tem często dyskutowane zagadnienie: masa czy elita. Rozstrzygać tego sporu nie będą suche teoretyczne rozważania, ale rozwiążą je potrzeby życiowe. Trudno tu stawiać absolutnie obowiązujące zasady. Poszczególne środowisko potrzeb, indywidualnie pojmowane warunki będą o tem decydować. Naszem zdaniem w pracy wychowawczej apostolatu jest dość miejsca na równorzędne uwzględnienie obydwóch postulatów. Nie zapominając o przygotowaniu mas naturalnie w naszem rozumieniu, specjalizować winniśmy elitę.

Schodząc na grunt praktyczny, na to właśnie zagadnienie powinniśmy zwrócić uwagę w naszych środowiskach Odrodzeniowych, jeśli Akcja Katolicka, oparta na apostolstwie świeckiem, ma stanąć na racjonalnych podstawach.

Na zebraniach należy poświęcić trochę czasu na zgłębienie tej kwestji, a w życiu praktycznem zająć się apostolstwem samodzielnie, lub z pomocą pokrewnych organizacyj, których wiele jest np. w dziedzinie charytatywnej, by wyrobić tradycję w tym duchu. Trzeba nam wskrzesić działalność Ozanama, a później objąć i inne działy, choćby nauczania i podniesienia poziomu moralnego w codziennem życiu. Apostolstwo świeckich, zaprowadzone w naszych organizacjach, napewno się zaklimatyzuje, wzbogacając wszechstronność naszej pracy.

DOKUMENTY.

Alokucja Ojca św. na Boże Narodzenie.

W wilję Bożego Narodzenia o g. 12 w południe Ojciec św. przyjmował życzenia od Kolegjum Kardynalskiego, w którego imieniu przemawiał J. E. X. Kardynał Granito Pignatelli di Belmonte, dziekan.

Przemowa Ojca św. jest rzutem oka na rok ubiegły. Jest przeto oceną wydarzeń i wyrazem uczuć i myśli Papieża. Jest wskazówką, co Ojca św. cieszy a co smuci, co jest w duchu Jego zamiarów, a co im się sprzeciwia.

Alokucję tę należy i przeczytać i przemyśleć, jak dziecko przyjmuje słowa ukochanych rodziców.

Wśród radosnych wydarzeń ub. r. Ojciec św. wylicza rocznice wielkich Mężów przeszłości, jak św. Augustyna, św. Antoniego, Kongresy eucharystyczne, rozwój u wszystkich narodów zapału misyjnego i pracy w Akcji Katolickiej, w instytucjach, mających na celu „wykształcenie i wychowanie religijne i kult nauki, nauk świętych i wszystkich innych uzgodnionych z wiarą".

Po tej bardzo krótkiej części alokucji, następuje druga, znacznie dłuższa. Przytaczamy ją tu w dosłownym przekładzie (z wyjątkiem ustępu ostatniego) — i czynimy to tem chętniej, że przekłady, jakie się ukazały w prasie polskiej, były tylko nie zawsze dokładnemi streszczeniami, — dodając do tekstu podział i tytuły.

I. Dziedzina gospodarcza.

1. Kryzys gospodarczy wogóle.

„Dochodzimy do wydarzeń bolesnych, naprawdę bolesnych, i takich, jakich dzieje nigdy nie notowały; być może także dlatego, że nigdy się świat nie znajdował w warunkach, jakie widzimy i w jakich żyjemy, w warunkach stosunków materjalnych i moralnych, prywatnych i publicznych, jednostkowych i zbiorowych, które z konieczności wywołują liczne i daleko sięgające następstwa we wszystkich krajach i we wszystkich środowiskach, politycznych, społecznych, finansowych, ekonomicznych, przemysłowych.

Chcemy mówić o tych trudnościach finansowych i ekonomicznych ogólnych, nawet powszechnych, odczuwanych tak bo-

leśnie, w samych swoich organizmach, przez państwa i narody, nawet najbogatsze i najsilniejsze, jak również przez skromne i najniższe rodziny i przez te — każdy to rozumie — najboleśniej.

2. Bezrobocie.

Chcemy mówić o tem bezrobociu, tak powszechnem, które pozbawia pracy i chleba tylu zarobników wraz z ich rodzinami i które sprawia, że się tem silniej odczuwa

3. Więcej sprawiedliwości i miłości w ustroju gospodarczym.

potrzebę doskonalszej równowagi społecznej i międzynarodowej, opartej na większej sprawiedliwości i większej miłości chrześcijańskiej, która, nie niszcząc porządku, ustanowionego przez Opatrzność Boską, uczyni możliwszą i skuteczniejszą współpracę braterską, pożyteczną wszystkim, między różnemi klasami i narodami w miejsce walki i współzawodnictwa twardego, szkodliwego dla wszystkich i na krótszą lub dłuższą metę rujnującego.

Niech będą błogosławione wszystkie poczynania, które zmierzają do złagodzenia tak wielkich cierpień teraźniejszości i przygotowania lepszej przyszłości!

II. Ciemne chmury na horyzoncie i potrzeba walki ze złem.

Chcemy mówić o tym nieokreślonym przestrachu, z jakim wielu patrzy w przyszłość, jakoby widzieli na horyzoncie więcej niż jeden znak zbliżających się groźnych chmur, o przestrachu — powiedzmy to odrazu — przesadnym według Nas, i chmur — miejmy nadzieję — które nie wszystkie są bezpośredniemi poprzedniczkami burz, lecz które jednak zatrzymują i niepokoją ducha. Mówimy „nie wszystkie", gdyż powszechne i wstrząsające burze niezawodnie przygotuje propaganda, przewrotna względem wszelkiego porządku i wroga wszelkiej religji, jak również rozrost złych obyczajów, jeśli zgubne ideologje, opłakania godne słabości i jeszcze bardziej smutne porozumienia tajne oraz jeśli zbyt pochopne poszukiwanie dóbr materjalnych nie przestaną tak słabo zwalczać tych nieporządków i, co gorsza, popierać ich.

III. Nieszczęścia elementarne.

Do tych wszystkich nieszczęść, już wspomnianych, przyłączyło się, wszędzie potrosze, ale we Włoszech z większemi stratami i ofiarami w ludziach, tyle trzęsień ziemi, klęsk morskich, rzecznych, atmosferycznych.

Zawsze i wszędzie cierpienia dzieci są i będą cierpieniami Ojca, który na głosy, zwracane zewsząd do Niego, odpowiadał i odpowiada najpierw modlitwą codzienną i podnietą swego ojcowskiego słowa, a następnie także pomocą materjalną, w miarę zasobów (stworzonych przez liczne, synowskie i wzruszające ofiary). Wśród tych ofiar, tą, którą przenosimy nad inne i której żądamy najusilniej i której My sami udzielamy najchętniej, jest to ofiara pracy, wielkiej pracy.

IV. Próby i dzieje Kościoła w poszczególnych krajach.

1. Meksyk i Rosja.

Ponieważ z woli Bożej stoimy na czele Kościoła całego, przeto Nasze serce jest wszędzie tam, gdzie Kościół cierpi, walczy i modli się; tam kieruje się Nasza troska i Nasze modlitwy, aby z Kościołem modlić się, walczyć i cierpieć. Ten św. Kościół Chrystusowy cierpi, modląc się, niewypowiedziane cierpienia i modląc się znosi najcięższe walki w niejednym kraju.

I trzeba jeszcze dużo modlić się (przynajmniej modlić się) za naszych braci i synów w Meksyku, za podziwu godnych rycerzy, którzy, w imię praw Chrystusa i z miłości ku Niemu, cierpią i umierają w Rosji, na Syberji, przygotowując przez swe cierpienia odrodzenie w Chrystusie tych niezmierzonych przestrzeni i niezliczonych ludów.

2. Chiny.

Trzeba nadto modlić się za naszych dobrych i szlachetnych misjonarzy i za nasze drogie misje w Chinach, które w wielu stronach tego olbrzymiego kraju przechodziły i jeszcze przechodzą dzisiaj ciężkie próby — nie bez chwały prawdziwego męczeń-

stwa — nie z powodu tamtejszych ludów, które naogół są dobre i pokojowe, lecz z powodu względnie niewielkiej liczby gwałtowników, często podniecinych przez tę samą opłakaną propagandę antyspołeczną i antyreligijną, która zagraża całemu światu cywilizowanemu.

3. Protestancka propaganda we Włoszech i w Rzymie.

Postawieni przez tę samą Boską Rękę na Biskupiej Stolicy Księcia Apostołów i jako Biskup w tym Rzymie, wybrany przez Jezusa Chrystusa, aby być ośrodkiem i głową całego Kościoła katolickiego, musimy patrzeć codziennie z bólem, jak prozelityzm akatolicki, nawet antykatolicki rozwija we Włoszech, i w Rzymie więcej niż gdzieindziej, działalność coraz intensywniejszą i szerszą, tu płaską i podstępną, ówdzie zuchwałą i bezwstydną, wykorzystującą najczęściej nieświadomość i prostotę, połączoną często z nędzą i głodem. I wszystko to dzieje się wobec prawa, które niezawodnie pozwala niekatolikom sprawować kult, różny od kultu katolickiego, lecz które jednak nie upoważnia ich do szerzenia prozelityzmu, tembardziej rozpasanego prozelityzmu przeciw religji katolickiej, jedynej religji państwowej (art. 1 Traktatu Lateraneńskiego). I wszystko to dzieje się, jakby mogło być coś więcej obraźliwego i znieważającego osobę Najwyższego Biskupa (art. 8 Traktatu Later.), niż podobny prozelityzm, coś bardziej sprzecznego ze świętym charakterem Wiecznego Miasta, Stolicy Biskupiej Najwyższego Biskupa, ośrodka świata katolickiego i celu pielgrzymek (art. 1 Konkordatu Lat.). Brzmienie prawa i uroczystych umów jest tak jasne i tak przewidujące, że, aby wytłomaczyć to, co się dzieje, musimy myśleć albo o ich zapomnieniu albo o nieznajomości tego prozelityzmu, który opłakujemy. Oto dlaczego uznaliśmy za konieczne jasno przypomnieć pierwsze i jasno wskazać drugie.

Mamy nadzieję, że to nie będzie bez dobrego skutku, gdyż nie wątpimy o dobrem usposobieniu, którego wymaga nawet interes kraju, zagrożonego w najdroższym swym skarbie, w wierze ojców, i w swej jedności najgłębszej i najszlachetniejszej, w jedności religijnej. Chętnie widzimy znak i dowód tego dobrego

usposobienia w dekrecie, któryśmy niedawno czytali i który uznaje osobowość prawną ze skutkami cywilnemi we Włoszech instytucji, świeżo przez Nas ustanowionej dla utrwalenia wiary.

V. Pokój i pogróżki wojenne.

1. Życzenie pokoju.

A teraz zwracamy się do was, czcigodni Bracia i ukochani Synowie, z życzeniem, jakie Nam kładzie do serca i przywodzi na usta uroczyste i miłe święto, do którego obchodu nanowo się przygotowujemy: *in terra pax.*

Jest to życzenie, jakie zstąpiło z nieba i było najpierw śpiewane przez aniołów nad kołyską nowonarodzonego nieśmiertelnego Króla wieków, który przyszedł aby zaprowadzić pokój między ludźmi a Bogiem, między samymi ludźmi, poświęciwszy się za wszystkich i przypominając wszystkim powszechne ojcowstwo Boże i powszechne braterstwo ludzkie, przypominając im też ideę i praktykę braterskiej miłości, słuszną ocenę i poszukiwanie przedewszystkiem dóbr duchowych i oderwanie ich od doczesnych.

Jakież życzenie jest bardziej na czasie i jakie lepiej odpowiada powszechnemu wezwaniu: pokój, pokój? I dlatego właśnie Nasze życzenie zwraca się nietylko do Was, ale do całego świata.

2. Obowiązek apostolstwa pokoju.

Do całego świata, ponieważ Jezus przyszedł na zbawienie świata całego, lecz w szczególny sposób do wszystkich ukochanych dzieci wielkiej rodziny katolickiej, do Kościoła, który Chrystus przybył ustanowić. Chodzi tu o pokój, przyniesiony przez Chrystusa, pokój Chrystusowy, a nie jest się z Chrystusem, nie należy się do Chrystusa, jeśli się nie jest w Kościele Katolickim i z Kościołem Katolickim — *ubi Ecclesia, ibi Christus.*

Dlatego katolicy nie są powołani tylko do tego, aby obficiej i doskonalej cieszyć się pokojem Chrystusowym, ale, jak są powołani do utrwalania i rozszerzania Królestwa Chrystusowego, tak też są powołani do rozpowszechniania i ugruntowywania Pokoju Chrystusowego, a to przez różnorodne apostolstwo do-

brego słowa, działalności dobroczynnej, modlitwy wreszcie, tak łatwej dla wszystkich i tak potężnej, wszechpotężnej nawet u Boga.

Chluba i obowiązek tego apostolstwa pokoju przypada przedewszystkiem Nam i tym wszystkim, którzy są powołani, aby byli ministrami Boga pokoju; jest to też obszerne i wspaniałe pole działania także dla wszystkich katolików świeckich, których nie przestajemy zapraszać i wzywać do udziału w hierarchicznem apostolstwie.

Do katolików całego świata, zwłaszcza do tych, którzy badają, pracują i modlą się w granicach Akcji Katolickiej, zwracamy dzisiaj w sposób najserdeczniejszy to zaproszenie i wezwanie. Niech się złączą wszyscy, w pokoju Chrystusa i dla pokoju Chrystusa, w jeden akord myśli i uczuć, pragnień i modlitw, dzieł i słów mówionych, słów pisanych, słów drukowanych, i to właśnie będzie gorącą i zaprawdę dobroczynną atmosferą dla prawdziwego pokoju, który opanuje cały świat.

3. Prawdziwy pokój, a nie mdły pacyfizm.

a) Pokój Chrystusowy.

Ale trzeba, aby to był „pokój Chrystusowy", a nie pacyfizm sentymentalny, niewyraźny w treści i nierozważny, ponieważ prawdziwym pokojem jest ten, który pochodzi od Boga i który ma istotne i konieczne cechy i owoce cenne pokoju.

Przypomniał go nam przed niewielu dniami Kościół, ta niezrównana Mistrzyni, gdy nam dawał do czytania, w świętości Boskiej ofiary, piękne i głębokie słowa Apostoła Narodów (Phil. IV, 7): „Pokój Boży, który przewyższa wszelki zmysł, niechaj strzeże serc naszych i myśli naszych w Chrystusie Jezusie Panu naszym".

b) Niema pokoju, gdy się szuka przedewszystkiem dóbr doczesnych.

Przewyższa on wszelki zmysł, ów pokój Chrystusowy, pokój prawdziwy. Wielki to błąd mniemać, że prawdziwy i trwały pokój może panować między ludźmi i między narodami tak długo, jak długo oni najpierw, przedewszystkiem i z największą chciwością oddają się szukaniu dóbr zmysłowych, materjalnych, doczesnych,

gdyż dobra te, będące w ograniczonej liczbie, z biedą mogą wystarczyć dla wszystkich, nawet wtedy, gdyby nikt (rzecz to trudna do ziszczenia się) nie chciał zabrać dla siebie nadmiernej ilości, przeto z konieczności im większa jest liczba tych, którzy w tych dobrach uczestniczą, tem mniejszy jest udział każdego; z tego powodu dobra te stają się niejako z musu źródłami chciwości i zawiści, jak również niezgody i zatargów. Wprost przeciwnie dzieje się, gdy chodzi o dobra duchowe — prawda, dobro, cnota — które pomnażają się i owocują na korzyść jednostki i zbiorowości tembardziej, im są obficiej udzielane.

c) Niema pokoju zewnętrznego bez pokoju umysłu i serca.

Inny błąd, przeciw któremu słowo apostolskie, z wysocza natchnione, pragnie nas ostrzec, jest ten, w który się wpada, gdy się wierzy, że może być prawdziwy pokój zewnętrzny między ludźmi i między narodami tam, gdzie niema pokoju wewnętrznego, tj. tam, gdzie duch pokoju nie ma w swojem władaniu umysłów i serc, czyli całej duszy: umysłów, aby uznać i szanować racje sprawiedliwości; serc, aby do sprawiedliwośsi przyłączyła się miłość i aby przeważyła nawet nad sprawiedliwością. Jak bowiem pokój, według proroka powinien być dziełem i owocem sprawiedliwości (Izajasz XXVII, 17), tak zależy on więcej od miłości niż sprawiedliwości, jak to oświetlająco poucza św. Tomasz (2. 2, q. 29, 3 ad 3), zgodnie zresztą z naturą rzeczy.

d) Niema wewnętrznego pokoju bez słusznego podziału praw i obowiązków, korzyści i ciężarów.

Trudno ta, niestety, rzec, aby wewnętrzny pokój umysłów i serc panował między obywatelami i klasami społecznemi, jeśli powstają i trwają między obywatelami i klasami społecznemi głębokie powody zatargów na skutek niesłusznego rozdziału i ustosunkowania korzyści i ciężarów, praw i obowiązków, kapitału, kierownictwa pracy i udziału w ich owocach, które mogą być wytworzone tylko przez ich przyjacielską współpracę.

c) Niema pokoju, gdzie jest egoistyczny nacjonalizm.

Jeszcze jest trudniej, żeby nie powiedzieć niemożliwe, aby trwał pokój między narodami i państwami, gdy zamiast prawdzi-

wej i czystej miłości do ojczyzny, panuje i sroży się egoistyczny i twardy nacjonalizm, tj. nienawiść i zazdrość w miejsce wzajemnego pragnienia dobra, nieufność i podejrzliwość zamiast braterskiej miłości, współzawodnictwo i walka zamiast współpracy w zgodności, ambicja przewagi i panowania zamiast poszanowania i ochrony wszelkich praw, choćby to były prawa słabych i małych.

e) Niema pokoju bez bezpieczeństwa.

Następnie, jest bezwzględnie niemożliwe, aby narody miały pokój i cieszyły się spokojnością w ładzie i wolności, co jest samą istotą pokoju, tak długo, jak zwewnątrz i zzewnątrz zagrażają groźby i niebezpieczeństwa, którym nie przeciwstawia się środków i przygotowań dostatecznej obrony. Te groźby i te niebezpieczeństwa są nierozdzielne od antyspołecznej i antyreligijnej propagandy, o której już wspomnieliśmy. Ale nie można ich usunąć i zwyciężyć tylko z pomocą samych materjalnych środków obronnych.

d) Potępienie narodów, pragnących wojny.

Co do pogróżek nowych wojen — choć narody jeszcze tak boleśnie odczuwają plagę ostatniej krwawej wojny — nie chcemy, nie możemy wierzyć w ich rzeczywistość, gdyż nie możemy wierzyć, aby było choć jedno państwo cywilizowane, któreby chciało stać się tak monstrualnie morderczem względem ludzi i napewno samobójczem.

Gdybyśmy o istnieniu takiego państwa mieli tylko podejrzenie, musielibyśmy się zwrócić do Boga z modlitwą, pochodzącą od Króla-proroka, który jednakże znał wojnę i zwycięstwo: *Dissipa gentes, quae bella volunt,* rozprosz narody, które chcą wojny (Ps. LVII, 31), i z codzienną i powszechną modlitwą Kościoła: *dona nobis pacem,* udziel nam pokoju".

III. Małżeństwo katolickie.

W ostatniej części swej alokucji Ojciec św. zapowiada wydanie encykliki o małżeństwie oraz omawia wypadek małżeństwa mieszanego bułgarsko włoskiego. Kościół jest przeciwny małżeństwom mieszanym zasadniczo, dozwala je tylko pod pewnemi warunkami. Warunki te narzeczeni oboje podpisali dobrowolnie, jakby chodziło o każdą inną osobę, ale ich nie dotrzymali, przeciw czemu Ojciec św. protestuje.

Z KRAJU I ZE ŚWIATA.

Sprawa brzeska. 1. Warstwa inteligentna wzięła żywy udział w proteście w sprawie brzeskiej, w szczególności przeciw naruszeniu prawa, np. przy aresztowaniu b. posłów i osadzeniu ich w więzieniu wojskowem, przeciw poniewieraniu, biciu i głodzeniu, nawet znęcaniu się nad więźniami, przeciw odrzuceniu nagłości wniosku i domaga się sądu i ukarania winnych.

Nie ulega wątpliwości, że sprawy te są sprawą praworządności i moralności publicznej, podobnie jak i to, co poprzedziło aresztowanie.

Jeśli się ograniczyć do traktowania więźniów, to sprawa jest jasna. Dotychczasowe wiadomości o traktowaniu więźniów pochodzą z drugiej ręki (wiadomości dziennikarskie, interpelacje sejmowe), są one jednak oczywiście zaczerpnięte z opowiadania samych więźniów. Zdaje się dotychczas tylko Korfanty w *Polonji* od siebie mówił, jak go traktowano. Gdyby wszakże te wiadomości z drugiej ręki były przesadne, to i tak to, co pozostanie po odrzuceniu przesady albo jednostronności, połączone z wiadomościami od samego Korfantego, wystarcza na zaniepokojenie opinji publicznej i potępienie takiego traktowania więźniów.

Wprawdzie takie masowe wypowiadanie się opinji, zwłaszcza domaganie się ukarania winnych, jest wyrazem nieufności do odpowiednich urzędów, ale ma za sobą pewne usprawiedliwienie w tem, że sprawcy dawniejszego pobicia posłów i redaktorów nie byli wykryci.

2. Gdyby „sprawa brzeska" była tylko sprawą dobrych obyczajów w życiu publicznem, stanowisko działacza katolickiego — bo o to nam tutaj chodzi —, nie przedstawiałoby żadnych trudności.

To jednak, co się pospolicie nazywa Brześciem, ma szersze znaczenie, niż karygodne traktowanie więźniów. Sprawa brzeska jest obecnie sprawą polityczną, jest epizodem walki partyjnej między dwoma obozami politycznemi. Ani obie strony walczące, ani obywatele, niebiorący bezpośredniego udziału w walce politycznej, nie mają żadnej wątpliwości, że sprawa brzeska jest jednym z etapów walki polityczno-partyjnej, zaczętej dawno i jeszcze nieskończonej.

Że w sprawie brzeskiej wchodzą w rachubę inne, poza moralnemi, pierwiastki, przytoczę następujące przykłady. Gdy poseł Dubois rzucał z trybuny sejmowej kłamstwa na Uniwersytet Lubelski a prasa lewicowa przedrukowywała je, towarzystwa prawnicze milczały. Gdy tegoż posła aresztowano, przekraczając przytem przepisy prawne — bo tego dotyczyły pierwsze protesty — towarzystwa prawnicze wystąpiły z protestem. Kiedyż była więcej obrażona moralność publiczna? Czy wtedy, gdy trybuny sejmowej nadużyto do kłamstwa, czy wtedy gdy naruszono przepis prawny? Dlaczego w pierwszym wypadku nie odezwało się sumienie prawników? P. Szpotański odwołuje się do etyki chrześcijańskiej: „Jesteśmy narodem chrześcijańskim... Nie można w swoich miljonach padać na kolana przed Ukrzyżowanym, powtarzać rano i wieczór „odpuść nam nasze winy" — i nie reagować na wiadomości, zawarte w interpelacji sejmowej". Pięknie. Ale tenże p. Stan. Szpotański występuje przeciw naczelnemu nakazowi religijnej etyki rodzinnej, przeciw nierozerwalności małżeństwa i za rozwodami (Por. *Prąd* z marca 1929 r. s. 170). Jakżeż więc — w jednym wypadku powołanie się na etykę katolicką, a w drugim jej przeczenie?

Skoro sprawa brzeska jest zagadnieniem tak wybitnie politycznnem, to innem musi być postępowanie działacza politycznego, innem działacza katolickiego i instytucji katolickiej.

Działacz polityczny ma obowiązek bronić kierunku, który uznaje za zbawienny dla Ojczyzny, i zwalczać przeciwny, zwłaszcza czyny niemoralne, zachowując oczywiście normy moralności co do sposobów walki i nie szerząc anarchji. Dotyczy to samo posła katolickiego i partji, która się kieruje etyką katolicką. To ich obowiązek.

Działacz katolicki nie może się mieszać do tych walk polityczno partyjnych. Taką jest wyraźna wola Stolicy Apostolskiej, oparta na tym poglądzie, że akcja katolicka, działalność katolicka, t. j. religijno moralna, może się rozwijać w każdym systemie politycznym, o ile on nie jest sprzeczny z zakonem przyrodzonym. Nie wolno jej wiązać, na krótko, czy na stałe, z żadnym kierunkiem politycznym.

A niebezpieczeństwo takich dążności istnieje. W początkach akcji protestowej ukazały się notatki, że Prymas interwenjował

w sprawie więźniów brzeskich i że—tak można było wnioskować ze stylizacji — Prezydent na list nie odpowiedział. Wiadomość w takiej formie, można to z góry twierdzić, nie pochodziła od JE. X. Prymasa, zatem była to chęć poparcia akcji opozycyjnej autorytetem religijnym. Także w prasie mówi się o „opozycji katolickiej" (np. w pewnym dzienniku z d. 28 grud. 1930 r.). Pamiętamy też rozgłoszoną wiadomość, że J. E. Nuncjusz odmówił przyjęcia orderu od obecnego Rządu, że Ojciec św. czynił Rządowi gorzkie wymówki za pacyfikację Galicji Wschodniej, choć słusznie protestowano, gdy pisma rządowe reklamowały błogosławieństwo Ojca św. dla marszałka Piłsudskiego. Czy trzeba przypominać zuchwałą rezolucję wiecu akademickiego w Krakowie, by X. Metropolita krakowski „zajął w imieniu Duchowieństwa Archidiecezji stanowisko w sprawie brzeskiej".

3. Przemawiam zawsze za daleko idącą ostrożnością, gdy chodzi o udział działaczy i instytucyj katolickich w akcji, któraby ich mogła wciągnąć w wir walk polityczno partyjnych. Lepiej tu zbłądzić przez ostrożność, niż przez pochopność do czynu. Zbyt bowiem wiele strat poniósł Kościół z tego powodu. Bolał nad temi stratami Episkopat francuski i Ojciec św. z powodu Action Française. Pod sam koniec ub. r. wyszło pośmiertne dzieło o. Lecanuet p. t. Les signes avant-coureurs de la separation. Znakomity ten historyk Kościoła francuskiego stwierdza, że Kościół poniósł ogromne straty religijne, ponieważ został wciągnięty wbrew swej woli do obcej sobie sprawy Dreyfusa, która, choć miała pierwiastki moralne, stała się wielkiem zagadnieniem politycznem. I to powinno być ostrzeżeniem dla wszystkich katolików, aby, mimo najlepszej woli, nie sprowadzili klęski na Kościół przez wciągnięcie go do walk politycznych.

Jeśli zaś dla dobra Kościoła i Ojczyzny potrzebne będzie wystąpienie katolików, mimo iż jest niebezpieczeństwo wejścia w wir walk politycznych, to o tem zadecydują ci, których Bóg postanowił, aby rządzili Kościołem, Biskupi. Będzie to działalność celowa i przemyślana, pochodząca od zwierzchności religijnej, a nie przypadkowa, odruchowa albo nawet narzucona.

X. A. Szymański.

Chrześcijaństwo i niemieckość. Pod koniec ub. roku J. E. Ks. Kardynał M. Faulhaber, wygłosił w München kazanie, którego tematem jest podane w tytule zagadnienie. Jest ono samo w sobie ciekawe a zarazem pouczające przez porównanie do stosunków naszych. Główne myśli swego kazania wybitny ten Dostojnik Kościoła ogłosił w Schönere Zukunft (n. 9 rocznika VI). Podajemy je tu w obszernem streszczeniu.

Jako 1-szy rys charakterystyczny chrześcijaństwa w Niemczech Ks. Kardynał Faulhaber podkreśla jego wybitną *aktywność na terenie życia publicznego.*

Katolicy niemieccy mają zrozumienie tego, że religja nie jest rzeczą prywatną, której wpływ ma zamykać się w zakrystji. Chcą oni budować chrześcijański porządek społeczny i współpracować nad rozwiązaniem kwestji społecznej. Religję uważają za posłannictwo radosnej nowiny w społeczności ludzkiej, mistrzynią cnót społecznych, prawa i słuszności, poczucia autorytetu i porządku, karności męskiej i wierności małżeńskiej, szczerości i miłości braterskiej. Duszpasterstwo ma także pobudzać obywateli do spełniania obowiązków wobec państwa.

Publiczno-prawny charakter chrześcijaństwa w Niemczech wyraża się w zachowaniu do dziś dnia przysięgi religijnej w życiu prawnem, kaplic w koszarach, religijnych procesyj przez ulice miasta, krucyfiksów w szkołach, krzyżów przy drogach polnych i w górach.

Ilekroć w niemieckim parlamencie wysuwane są kwestje, które dotyczą strony religijno-obyczajowej, jak sprawa szkolna, reforma małżeństwa, albo poruszane są podstawy chrześcijańskiego życia i porządku społecznego, zabierają głos ludzie, którzy występują w obronie religji i Kościoła i odpierają napaści.

Publiczny charakter chrześcijaństwa przejawia się w udziale niemieckich katolików w życiu naukowem uniwersytetów. Na 7 uniwersytetach niemieckich istnieją wydziały teologiczne. Kształcący się na tych wydziałach kandydaci do stanu duchownego obalają przesąd, że poziom naukowy przygotowania przyszłych księży jest niższy od przygotowania do innych zawodów akademickich. Kontakt z innemi wydziałami sprawia, że stosunek innych zawodów akademickich do kleru jest przyjazny.

Drugim rysem podkreślonym w stosunkach niemieckich jest *pokojowa współpraca Kościoła i państwa.*

Państwo ma swoje czysto państwowe zadania i potrzeby prawne. Ono się troszczy o chleb i inne potrzeby życia ludności, budowę dróg i komunikacji wogóle, o ochronę życia i zdrowia, a także o idealne dobra, porządek, wolność i honor narodowy. Kościół ma swój teren i swoje zadania. Wiedzie on dusze do światła objawienia, do źródeł zbawienia i ma budować państwo Boże na świecie.

Istnieją tereny, na których Kościół i państwo spotykają się. Takimi terenami są: dobroczynność, opieka, wychowanie młodzieży i narodu, wychowanie dusz w miłości ojczyzny, w duchu społecznym i duchu ofiarności i t. d.

Ta współpraca Kościoła i Państwa z biegiem czasu została wzmocniona i zatwierdzona w uroczystej umowie konkordatowej. Państwo w Niemczech świadczy pomoc finansową na utrzymanie Kościoła, która w innych państwach ogranicza się do nikłych czynszów dzierżawnych z zajętych przy sekularyzacji dóbr kościelnych.

W szkołach zaprowadzono przedmiot nauczania religji jako obowiązkowy i państwo wzięło pod swą opiekę wypoczynek niedzielny.

Rozdwojenie wiary od 4-ch stuleci w rozwoju dziejów wytworzyło trzecią charakterystyczną właściwość Niemiec: *pokojowe współżycie katolików i protestantów.*

Rozdwojenie to ma na sobie wiele cieni. Przychodziło do wojen religijnych, mieczem i piórem prowadzonych, do wrogich przesądów, napaści i wojen bratobójczych, wciągu których strwoniono wiele cennych sił.

Dzisiejsze pokolenie nie jest odpowiedzialne za rozłam wiary i musimy się z tem pogodzić. Ustala się zasada tolerancji, ale nie ta, polegająca na wzajemnem znoszeniu się, lecz owiana braterską miłością. Tolerancja ta pozwala zachować katolikom własne przekonania, nie gardząc przekonaniami protestantów.

Czwartą cechą duszy niemieckiej jest tkwiący w *niemieckiej krwi niemiły pociąg do krytyki.*

Ta skłonność ma swą dodatnią i ujemną stronę. Dodatnią, gdyż prowadzi do głębszego ujęcia nauki wiary, z drugiej strony krytycyzm ten gasi często światło wiary i prowadzi do sceptycyzmu. Do dodatnich niemieckich właściwości należy *wierność obowiązkowi*. Jest ona tak silna, że nieda się opanować kaprysom i słabości i nie chwieje się wobec niezrozumienia ze strony ulicy i gróźb tłumu.

We wstępie do streszczonego tu kazania ks. kard. M. Faulhaber daje zdecydowaną odprawę nacjonalistycznemu poglądowi, stwierdzając, że religja Chrystusowa nie może stać się nacjonalistyczną, zamknąć się w obrębie jednego narodu. Żaden naród nie może jej traktować jako wyłącznego posłannictwa czy depozytu. Chrystus sam swoją religję przeniósł poprzez granice państw i narodów w słowach: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”. Z drugiej strony, aby się stać chrześcijańskiemi narody nie muszą się wynaradawiać, Niemcy odniemczać, pozbywać się tego, co jest dobrego w ich narodowych właściwościach. Ludzie mają różne usposobienia i uzdolnienia, ale podobną nieśmiertelną duszę. Przeto religja chrześcijańska może mieć różny wygląd, tempo i temperament u różnych ludzi. Wtem znaczeniu można mówić o niemieckim charakterze Chrześcijaństwa, ale, rzecz naturalna, nie chodzi tu o niemieckie, narodowe chrześcijaństwo, jako osobny rodzaj Chrześcijaństwa Chrystusowego, lecz o ujawnienie się właściwości niemieckich w religji. *M. K.*

KRONIKA ORGANIZACYJNA ZWIĄZKU P. I. K.

Czterdziestolecie encykliki Rerum Novarum.

W maju b. r. świat katolicki obchodzi uroczyście rocznicę wydania encykliki *Rerum Novarum*. W obchodzie tym powinien wziąć czynny udział nasz Związek.

Projektuje się pielgrzymkę robotników do Świętego Miasta. Jej organizacją zajmuje się Biuro Prymasowskie w Poznaniu. Zarząd Główny zaleca Kołom poprzeć tę akcję.

Zarząd Główny wzywa zarządy lokalne do spopularyzowania treści encykliki najpierw na własnym terenie wśród warstw

inteligentnych, a następnie wśród innych grup społecznych przez akademje i odczyty lub kilkuodczytowe kursy.

Byłoby pożądane wejście w porozumienie z innemi organizacjami katolickiemi a przedewszystkiem z Akcją Katolicką, gdzie jest zorganizowana.

Koło krakowskie.

Koło imieniem Akcji Katolickiej zorganizowało w grudniu cztery odczyty w nowo otwartym Domu Katolickim, na które przybyły nadspodziewanie liczne tłumy publiczności.

D. 2, 4 i 6 grudnia przemawiał J. E. X. Arcybiskup Teodorowicz na tematy: Lata dziecięce Pana Jezusa i Teresa z Kennersreuth, a 12 grudnia prof. Koneczny na temat: Zagadnienie kultury łacińskiej jako katolickiej.

Funkcje prezesa spełnia kol. Andrzej Turowicz, sekretarki kol. p. M. Gręplowska, skarbnika — kol. Dr. A. Gręplowski.

Asystentem Koła jest X. Stanisław Czartoryski, prefekt krakowskiego Seminarjum Duchownego.

Koło lubelskie.

Związek obecnie liczy 50 członków z różnych zawodów, w czem przeważają jeszcze byli słuchacze Uniwersytetu Lubelskiego.

Do zarządu wchodzą p. p. prof. dr. L. Górski — jako prezes, Wł. Pastuszka — jako wiceprezes, St. Orlikowski — jako sekretarz, M. Dwórnikówna — jako skarbnik i w charakterze członka Zarządu M. Kleczyński.

W końcu października Zarząd zorganizował dyskusyjne zebranie z udziałem zaproszonych gości, na którem ks. prof. A. Szymański wygłosił odczyt p. t. „Postulaty katolickie a rewizja konstytucji". Po referacie rozwinęła się żywa i poważna dyskusja.

Koło lwowskie.

8 grudnia odbyło się zebranie, na którem wybrano nowy zarząd. Prezesem został Dr. Wrabec. Wśród obecnych było kilku profesorów szkół akademickich.

Referat wygłosił X. A. Szymański z Lublina.

Wydawca: **Antoni Chaciński.** Redaktor: **X. A. Szymański.**

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.